

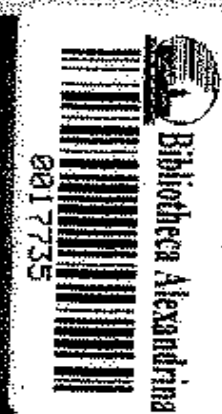


مركز دراسات الوحدة العربية

الخطاب العربي المعاصر

دراسة تحليلية نقدية

الدكتور محمد عبد الجابري



الخطاب المزيبي الهماجر



مركز دراسات الوحدة العربية

الخطاب العربي المعاصر

دراسة تحليلية نقدية

دكتور محمد عبد الحارث



الهيئة العامة لـ : الإسكندرية	
101.5	رقم التما
8.02	
1.89	رقم التسجيل

Registration of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliothèque d'Alexandrie

والآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يئبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاورة» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٦٩١٦٤ برقية: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢
الطبعة الثانية: بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥
الطبعة الثالثة: بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨
الطبعة الرابعة: بيروت، آذار/ مارس ١٩٩٢
الطبعة الخامسة: بيروت، آذار/ مارس ١٩٩٤

المحتويات

٧	مقدمة
٧	الخطاب ... القراءة
١٩	الفصل الأول : الخطاب النهضوي
٢١	أولاً : النهضة ... والسقوط
٢٨	ثانياً : الأصالة ... والمعاصرة
٦٣	الفصل الثاني : الخطاب السياسي
٦٥	أولاً : الدين ... والدولة
٨٣	ثانياً : الديمقراطية ... والأهداف القومية
١٠٥	الفصل الثالث : الخطاب القومي
١٠٧	أولاً : الوحدة ... والاشتراكية
١٢٦	ثانياً : الوحدة ... وتحرير فلسطين
١٤٧	الفصل الرابع : الخطاب الفلسفي
١٤٩	أولاً : من أجل «تأصيل» فلسفة الماضي
١٦٨	ثانياً : من أجل «فلسفة عربية» معاصرة
١٩١	الفصل الخامس : خلاصات وآفاق
١٩٣	من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية
٢٠٩	المراجع
٢١٥	فهرس

مُقَدِّمَة

الخطاب ... القراءة

مع وقوف العالم اليوم على مشارف القرن الواحد والعشرين، يكون قد مضى قرن كامل على تبلور اليقظة العربية الحديثة في أهداف وطنية قومية، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، كتفها الوعي العربي المستيقظ في شعار «النهضة»، الشعار الذي صار منذ ذلك الوقت علماً عليها ومشروعاً لتحقيقها.

مائة عام مرت على «الحكم» الذي عاشه الجيل السابق لجيلنا كـ «مشروع نهضة» وعشناء ونعيشه تحت نفس الالفة حيناً ونحت شعار «الثورة» حيناً آخر. ومن دون شك فإن مدة قرن من الزمان تجعل الوقوف قصد المسألة والمراجعة مشروعاً تاماً، بل ضرورياً. حقاً إن الزمن في حياة الشعوب يجب أن يقاس بمقاييس غير تلك التي تقاس بها أعمار الأفراد. ولكن، مع ذلك، فإن «مائة سنة» في حياة الشعوب وحدة زمنية لا تخلو من أهمية، وهي بالفعل ذات أهمية بالغة بالنسبة للتاريخ الحديث والمعاصر. لقد تحققت في العالم ككل، خلال المائة سنة الأخيرة، خطوات عملاقة على صعيد تطور الحياة البشرية في كافة الميادين، ومع ذلك فإن نصيب العرب من هذه الخطوات ما زال دون طموحهم بكثير، بل إن الواقع العربي الراهن، إذا ما نظر إليه من نقطة ما في أواخر القرن الماضي، أي من زاوية ما كان يجب أن يفعله العرب، ليحملنا على التساؤل: هل تمكن العرب فعلاً من تحقيق نهضتهم؟ هل يعيشون اليوم في الواقع ما عاشوه منذ مائة عام في «الحلم»؟ هل حققوا من التقدم ما يكفي لجعل مشروع النهضة ذاك يتحول فعلاً إلى مشروع لـ «الثورة»؟ بل إن الواقع الكئيب الذي افتتح به العرب ثباتات هذا القرن ليطرح بجد مسألة ما إذا كان العرب يتقدمون بخطوات (سريعة أو بطيئة) إلى الأمام، أم أنهم، بالعكس من ذلك، يغالبون، بدون أمل، الخطى التي تنزلق بهم إلى الوراء؟

إنه مهما تنوعت الآراء واختلفت الاتجاهات فإن أحداً منا، نحن العرب المعاصرين، لن يجادل في مشروعية طرح مثل هذه الأسئلة وفي هذا الوقت بالذات. ودون أن نستخلص من هذه الأسئلة، أو من المعطيات التي تستحثنا على طرحها، نتائج قد تكون أكبر مما ينبغي، فإن الواقع اليومي الذي يفرض نفسه علينا في الظروف الراهنة يجعلنا نشعر فعلاً، وكل يوم، بأن «شيئاً ما» لم يتحقق، أو لم ينجز، في هذه «النهضة» العربية، وبالتالي نشعر بأننا لم ننجز بعد نهضتنا كاملة.

قد يقرأ بعضنا هذا «الشيء» في الميدان الاقتصادي (الصناعة، التشغيل) وقد يراه آخرون في الميدان الاجتماعي (التغذية، الصحة، السكني...) وقد يقرأ فريق ثالث في الحياة الثقافية (تعميم التعليم، الرفع من مستواه، الانتاج العلمي...) وقد نجده جميعاً في «الكساح» الذي أصاب سير أهدافنا القومية (تحقيق الوحدة، أي نوع من الوحدة)... ومن دون شك فإن المنهج إلى هذه الميادين، منفردة أو مجتمعة، بأصابع الاتهام، سيجد من شهادات الاتبات ما يفوق حاجته، بل ما سيجعله في غير حاجة إلى «مرافعة»، وإن هو فعل، فالغالب أنه سيكرر بشكل أو بآخر بلغة أو بأخرى «المرافعات» السابقة... وما أكثرها.

ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي صارم، هو تلك القسوة أو الملكية أو الأداة التي بها «يقراء» العربي و«يسرى» و«يحمل» و«يفكر» و«يحكم»... إنه «العقل العربي» ذاته.

حقاً إن الرواد الذين تحققت فيهم، وبواسطتهم، اليقظة العربية الحديثة، قد تصوروا النهضة تصوراً صحيحاً، على الأقل من الناحية الشمولية: فعلاوة على ربطهم إياها بالتححرر من سيطرة الأجنبي، وبالوحدة القومية، وبالتقدم الاقتصادي، وبالتحرر الاجتماعي والسياسي... فلقد رأوا في النهضة الفكرية، لا مجرد مظهر من مظاهر النهضة المنشودة، بل أيضاً الشرط الأساسي والضروري لتحقيقها. لقد كانوا جميعاً، سلفيين وليبراليين وعلمانيين - «اشتراكيين»، على وعي تام بأهمية الدور الذي كان على الفكر أن يقوم به في رسم طريق النهضة وقيادتها والعمل على تحقيقها.

وعلى الرغم مما قد يكون في هذه الرؤية من تضخيم لدور الفكر، وبالتالي من تبسيط لعملية بالغة التعقيد كعملية «النهضة»، خصوصاً في ظروف داخلية ودولية كسالتني عاشها الوطن العربي في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، فإنه من الضروري التأكيد، مع ذلك، على أن النهضة الفكرية كانت تطرح نفسها فعلاً كأولى الأولويات في «مشروع النهضة» الذي كان العرب يطمحون إلى تحقيقه. بل يمكن القول إجمالاً إن هناك بالفعل أولوية نسبية للفكر على العمل في كل مشروع للنهضة أو برنامج للثورة. ومن دون شك فلقد أدرك رواد اليقظة العربية الحديثة هذه الأولوية،

بل لعل كثيرين منهم قد أدركوا أيضاً، على طريقتهم الخاصة، نسيئتها. لقد نادوا جميعاً بـ «إعداد» الفكر القادر على حمل رسالة النهضة وإنجازها، فالحوا على نشر المعرفة وتعميم التعليم وحمل الناس على تحكيم «العقل» بذل الاستسلام لـ «المكتوب» أو الإذعان للخرافة. ولكنهم، ولعلّ هذه هي نقطة الضعف الأساسية، والخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، لم يدركوا أو لم يعوا أن «سلاح النقد» يجب أن يسبقه ويرافقه «نقد السلاح». لقد أغفلوا نقد العقل، فراحوا يتصورون النهضة ويخططون لها، بل ويناضلون من أجلها، إما بعقود «أعدت للماضي» حسب تعبير غرامشي، وإما بمفاهيم أنتجها «حاضر» غير حاضرهم - حاضر كان قد أصبح هو الآخر في موطنه ماضياً تم تجاوزه - مفاهيم لم تعرّب ولم يبذل المجهود الكافي من أجل تبيينها وتحيينها وجعلها، من خلال تحليل الواقع، مطابقة، أي معبرة عن هذا الواقع وقادرة، بالتالي، على امداد العمل العربي بالجهاز النظري الضروري لتحقيق التغيير وبناء النهضة.

وليس هذا النقص مقصوداً على «مشروع النهضة» كما تصوره وبشر به رجال الجيل السابق، بل إن «مشروع الثورة» الذي حلمنا به نحن أبناء هذا الجيل، في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات من هذا القرن، والذي تراجع على صعيد الشعارات مع بداية السبعينات من «الثورة» إلى «النهضة» - إن هذا المشروع سواء سميته بهذا الاسم أو ذاك قد حمل ولا زال يحمل، نفس النقص ونفس الثغرة. إن غياب نقد العقل في المشروع الذي بشر به رجال الجيل السابق قد جعله يبقى مشدوداً إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غاها أو ألحّ في تبيينها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع «الثورة» - أو «النهضة» - الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى، على الرغم من كل الألفاظ والعبارات «الجديدة» التي نتحدث بها عنه، امتداداً لنفس المشروع السابق، مشروع «النهضة» التي لم تتحقق بعد. إن هذا «الاتصال» بين ما قبل وما بعد يعني أنه ليس هناك ما يستوجب الفصل في الحقل الأيديولوجي العربي، خلال المائة سنة الماضية، بين مرحلة وأخرى. بل إن طبيعة الحركة داخل هذا الحقل تفرض، على الرغم من كل التغيرات والانعطافات التي عرفها، معالجته كمرحلة واحدة، أي كبنية فكرية أيديولوجية واحدة.

أؤكد أن هناك فارقاً «كبيراً» بين اللغة التي نتحدث بها رجال القرن الماضي عن «النهضة» التي بشروا بها، واللغة التي نتحدث بها نحن اليوم عن «الثورة» - أو «النهضة» - التي نحلم بها، ولكن هذا الفارق في نظرنا شكلي وسطحي تماماً. فعلاوة على أنه لا يعكس تطوراً حقيقياً في الفكر العربي والعقل المنتج له، بل يعكس فقط بعض أصداء التطور في فكر «الأخر»، الفكر الأوروبي، فإن القضايا التي طرحها الفكر النهضوي العربي في القرن الماضي هي نفسها التي يستعيدنا اليوم الفكر العربي المعاصر ولكن لا ليعيد طرحها طرْحاً جديداً على ضوء ما مرّ من تجارب وتطورات،

داخل العالم العربي وخارجه، ويعقل جديد تماماً، بل ليعود فيجترها اجتراراً، واقفاً في الغالب عند حدود المطالبة والتمني، وبأسلوب أدبي «عربي»، الأسلوب الذي يترنم بالهجاء ويسكر بالمدح.

لا أحد يشك في أن هناك عوامل موضوعية تجدد مصدرها في الحياة العربية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في ارتباطها بالملابسات الدولية، تقف وراء هذه الظاهرة، ولكن لا شيء يبرز الوقوف عند هذه العوامل وحدها. فالاستقلال النسبي - والواسع أحياناً - الذي يتمتع به الفكر إزاء الواقع يفرض أيضاً البحث داخله عن عوائق تقلعه وأسباب وقوفه عند اجترار نفس القضايا ونفس الطريقة. والدراسة التي نضعها اليوم بين يدي القارئ تطمح إلى أن تكون مساهمة تمهيدية في الكشف عن هذه الأسباب وتعمية تلك العوائق. وبهذا هنا أن نرسم حدودها وآفاقها مع بيان طبيعتها.

عندما نتحدث عن الفكر العربي، أو أي فكر، ونحن نعني منتجات هذا الفكر، فإننا نقصد أسماً مجموعة من النصوص. والنص رسالة من الكاتب إلى القارئ فهو خطاب. فالإتصال بين الكاتب والقارئ إنما يتم عبر النص، تماماً مثلما أن الإتصال بين المتكلم والسامع إنما يتم عبر الكلام، أي عبر الإشارات الصوتية. وكما يسهم السامع، مساهمة ضرورية في تحقيق هذا الإتصال الكلامي يساهم القارئ بدوره، مساهمة ضرورية في تحقيق «الإتصال الكتابي» عبر النص. وبعبارة أخرى، فكما أن المعنى الذي تحمله الإشارة الصوتية هو، في آن واحد، من إنتاج المتكلم والسامع، فكذلك المعنى الذي يحمله النص، في آن واحد، من إنتاج الكاتب والقارئ. الكاتب يريد أن يقدم فكرة أو وجهة نظر معينة في موضوع معين، وهذا خطاب، والقارئ يتلقى هذه الفكرة أو السوجهة من النظر كما يستخلصها هو من النص وبالطريقة التي يختارها (بفعل العادة أو بوعي وإرادة) وهذا تأويل للخطاب أو قراءة له. هناك، إذن جانبان يكوّنان الخطاب: ما يقوله الكاتب وما يقرأه القارئ.

الخطاب باعتباره مقول الكاتب - أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب القدماء - هو بناء من الأفكار (إذا تعلق الأمر بوجهة نظر يعبر عنها تعبيراً استدلالياً، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر) يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلال، أي بشكل مقدمات ونتائج. هنا كما هو الشأن في كل بناء (المنزل مثلاً) لا بد من استعمال مواد (مفاهيم) ولا بد من إقامة علاقات معينة بين تلك المواد حتى يصبح بناء يشدّ بعضه بعضاً (الاستدلال، أو المحاكمة العقلية).

وسواء تعلّق الأمر بالمواد أو بطريقة البناء، فلا بد من اختيار أشياء وإهمال أخرى، لا بد من إبراز جوانب والسكوت عن جوانب، ولا بد من تقديم وتأخير، ولا بد من تضخيم وبتري... الخ. فالخطاب من هذه الزاوية إذا كان يعبر عن فكرة صاحبه فهو يعكس أيضاً مدى قدرته على البناء. وبعبارة أخرى إنه لما كان كل بناء يخضع، ولا بد، لقواعد معينة يجعله قادراً على أداء وظيفته، فإن الخطاب يعكس كذلك مدى قدرة صاحبه على احترام تلك القواعد، أي على مدى استشارته لها لتقديم وجهة نظره إلى القارئ بالصورة التي يجعلها تؤدي مهمتها لدى هذا الأخير، مهمة الإخبار والاقناع... الخ.

والخطاب باعتباره مقروء القارئ - أو مقول القول بتعبير المنطقة القدماء - هو ذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعاً لعملية إعادة البناء أي نصاً للقراءة. وكيفما كانت درجة وعي القارئ بما يفعل فإنه لا بد أن يمارس في ذلك النص ما يمارسه صاحب الخطاب عند بناء خطابه، أعني إبراز أشياء والسكوت عن أشياء، تقديم أشياء وتأخير أشياء، فيساهم القارئ هكذا في إنتاج وجهة النظر، بل إحدى وجهات النظر، التي يحملها الخطاب صراحة أو ضمناً. والقارئ عندما يساهم في إنتاج وجهة نظر معينة من الخطاب يستعمل هو الآخر أدوات من عنده، هي في مجملها وجهة نظر أو جزء منها أو عناصر صالحة لتكوينها. ومن هنا اختلاف القراءات وتعدد مستوياتها. وبهذا هنا إبراز صنفين منها لنتمكن بالمقارنة معهما من تحديد أولي لنوع القراءة التي سنقوم بها نحن هنا للخطاب العربي الحديث والمعاصر.

- هناك أولاً القراءة التي تغيب، أو تريد، الوقوف عند حدود التلقي المباشر، ونجتهد في أن يكون هذا التلقي بأكبر قدر من «الأمانة»، أي بأقل تدخل ممكن. هذه القراءة تحاول أن تخضع نفسها للنص، تبرز ما يبرز وتخفي ما يخفي لتقدم لنا صورة «طبق الأصل» - إلى هذه الدرجة أو تلك - عن المقروء، أي تعبيراً «مطابقاً» لوجهة النظر الصريحة المكشوفة التي يحملها. هذا ما تفعله في الغالب الكتب المدرسية وأيضاً المؤلفات الجامعية «الأكاديمية» عندما حيث تقدم للطالب بـ «أمانة» خلاصة المقروء. والنص هنا قد يكون كتاباً أو جزءاً منه أو مجموعة كتب لمؤلف واحد أو لعدة مؤلفين يتتجون «نفس» الخطاب حول نفس الموضوع، مشتركين، أو كلّاً على انفراد. مثل هذه القراءة نسميها قراءة «استساخية» أو «القراءة ذات البعد الواحد» لكونها تحاول جاهدة أن تتبني نفس البعد الذي يتحدث منه صاحب النص. ومع ذلك فهذه القراءة لا تخلو ولا يمكن أن تخلو من التأويل، بل إنما تخلو من الوعي بما تقوم به من تأويل. ذلك لأنها إذ تتكلم نيابة عن النص - وإلا كنا أمام النص وحده، أي أمام معطى غير ناطق - فهي، شأته أم كرهته، تمارس قليلاً أو كثيراً من الانتقاء والخلف والإبراز والتقديم والتأخير... الخ.

- وهناك ثانياً القراءة التي تعي منذ اللحظة الأولى كونها تأويلًا، فلا تتوقف عند حدود «التلقي المباشر» بل تريد أن تساهم بوعي في انتاج وجهة النظر التي يحملها، أو يتحملها الخطاب. هي لا تريد ولا تقبل الوقوف عند حدود «العرض» و«التلخيص» و«التحليل»... بل تريد إعادة بناء ذلك الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكاً وأقوى تعبيراً عن إحدى وجهات النظر التي يحملها صراحة أو ضمناً. ومثل هذه القراءة هي «ذات بعدين» بالضرورة، البعد الذي يتحدث منه كاتب النص، والبعد الذي يتحدث منه القارئ، وتكون «ناجحة» عندما تستطيع توفير البعدين معاً في انتاج بناء واحد منسجم متماسك. ولا يهنا الآن إن كانت هذه القراءة تنقل في بناء جديد ما يتعلق به النص، وهذا مستوى من القراءة، أو أنها تستنطقه من أجل أن تكشف وراء البناء المباشر الذي يتقدم به، بناء آخر مباطناً له أو ملازماً له نوعاً من الملازمة، وهذا مستوى آخر من القراءة. ما يهنا هنا هو التأكيد على أن هذه القراءة تعمل، مثل القراءة السابقة، على إخفاء التناقضات التي تقدم نفسها على سطح الخطاب المقروء، مجتهدة في تلويبها عن طريق «التأويل». وإذا صادف القارئ تناقضاً يتعدى سطح الخطاب إلى هيكله العام، كالتناقض بين المقدمات أو بين النتائج أو بين هذه وتلك، فقد لا يتردد في «التماس خرج» حتى يتأتى له تقديم قراءته في صورة أكثر تماسكاً وأقوى تعبيراً عما يريد هو انتاجه من الخطاب.

- أما القراءة التي نقترحها نحن هنا، للخطاب العربي الحديث والمعاصر، فيمكن القول إنها قراءة «تشخيصية» بمعنى أنها ترمي إلى «تشخيص» عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه (ولا إلى إبراز الأعراض التي تشير إلى جوانب الجدة فيه بالمعنى الذي يعطيه التفسير لهذه الكلمة والذي ينسحب أكثر على القراءة «الاستنطاقية» في مستواها الثاني، كما شرحنا أعلاه). وبعبارة أخرى إن قراءتنا هذه تريد أن تعرض وتبرز ما عمله أو تسكت عنه أو تتستر عليه أو تحاول إذابته القراءتان السابقتان. إنها تكشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائص.

ونحن عندما نفعل هذا لا ندعي أننا نقوم بعمل «بريء»، أي بقراءة لا تسهم في انتاج المقروء، فمثل هذه القراءة لا وجود لها، وإذا وجدت فهي النص ذاته، بدون قراءة، بل أننا على العكس من ذلك نحاول أن نسهم بوعي وتصميم في انتاج مقروءنا. ومقروءنا هنا ليس ما يقوله النص بل الكيفية التي بها يقول. هدفنا إذن ليس انتاج أطروحات معينة من الخطاب الذي نتعامل معه ولا تنفيذ أطروحاته، بل هدفنا هو حمله على «تفكيك» نفسه، على الكشف عن عتاته وتقديم تناقضاته ونقائصه عارية، بكل ضعفها وسذاجتها. وبعبارة أوضح وأدق: إن ما يهنا من هذا الخطاب، الحديث والمعاصر، ليس مضمونه الایدیولوجی، ولا محتواه «المعرفي» بل كل ما يهنا

منه هو كونه يحمل علامات العقل الذي يتجه، وإذن فما هيما هو تشخيص هذه «العلامات». . علامات «اللاعقل» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

وبطبيعة الحال لم يكن من الممكن القيام بمثل هذا «التشخيص» بدون «مادة» يجري عليها. بل لقد كان لا بد من اتخاذ محتوى الخطاب - منطوقه ومضمونه - مطية للتعرف على «كيف» الخطاب. . وفي هذا الصدد عمدنا إلى المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي، ولكننا لم نعهد هذه المرة إلى «الطرح الأيديولوجي» - كخطوة ثالثة كما فعلنا في دراسات سابقة^(١) لأن ههنا لم يكن إبراز تاريخيته، بل بالعكس: الكشف عن لآتاريخيته، عن انقطاع العلاقة بين منطوقه ومضمونه. ولذلك انصرفنا باهتمامنا كله إلى بنيته المنطقية وأسسها الأبيستمولوجية. وهكذا فمن جهة، نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال القضايا التي يعالجها وليس من خلال التيارات الأيديولوجية التي تنقسمه. نظرنا إلى هذه القضايا في ترابطها وتشابكها، أي بوصفها مجموعة مشاكل فكرية تكوّن إشكالية، أو بنية فكرية واحدة. ولكننا من جهة أخرى لم نتعامل مع هذه القضايا تعاملًا «صوريًا»، بل عرضناها في «سطورها» التاريخي، ولكن لا في سياق تركيبي بل بأسلوب تفكيكي، هدفنا من وراءه، كما قلنا قبل، إبراز ضعف الخطاب وحله على الكشف بنفسه عن تناقضه وثباته.

وأمام هذه التحديدات قد يتساءل القارئ، قارئ هذه السطور: أين تقع هذه «القرارة» التي نقترحها هنا، بين القراءات المعلن عنها في الفكر الأوروبي المعاصر، أو بعبارة أخرى: أي منهج، أو مناهج، نتبنى أو نستلهم؟

سؤال يطيب لكثير من الكتاب العرب المعاصرين طرحه والإجابة عنه، وغالباً ما يكون ذلك مدعاة للتشويه الذاتي، وفي هذه الحالة تنسم الإجابة بشيء من «استعراض العضلات»، فيصبح الحديث عن المنهج «المتبع» - بل الذي «ينوي» الكتاب اتباعه - حديثاً من أجل منهج معين، حديث إطراء و«تقريظ» وكان الكاتب يريد أن يستمد العون أو القوة أو... . لست أدري، من إعلان انتباهه إلى هذا المنهج أو ذاك، وليس عن انتهاء منهجه إليه هو.

أما نحن، فإننا نريد أن نعتزف هنا بأننا لم نوفق إلى تبني منهج معين، من المناهج «الجاهزة». ولذلك فلا حق لنا في رفع لافتة معينة ولا في التلويح بعدة لافتات. كل ما نستطيع قوله هو إننا نبحث عن الطريق وسط الغابة لا نحارجه. وفي

(١) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والترات: قرارات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

حال كحالتنا فإن جميع «النصائح» مفيدة، على الأقل نظرياً. أما عند التطبيق العملي فالمفيد هو الإجرائي فعلاً.

هل نشقى نزعة إجرائية أو براغماتية معينة؟ كلا، كل ما نريد قوله هو إن طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعدة مناهج، أو «اختراع» منهج جديد. والحق أن قضية المنهج مستغل ملتبسة ما لم تطرح، أولاً وقبل كل شيء، على أنها مسألة مفاهيم. فليس المنهج بضع «قواعد» ولا جملة «خطوات» إلا في النصوص التي تتحدث عن المنهج، أي في الخطاب الذي يريد «التنظير» للمنهجية. أما في الواقع، أي في الممارسة العملية للبحث، فالمنهج هو أساساً: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها. وهذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرك فيه، أو قد يضعها وضماً، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وفي هذه الحالة يعمل على «تلوينها» أي على تضمينها أموراً لم تكن تشملها من قبل أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها. وهنا يكون من المفيد التنبيه على ذلك حتى لا يقع بينه وبين القارئ سوء تفاهم ما. فبهدف تجنب سوء تفاهم مع القارئ ارتأينا تقديم الايضاحات «المنهجية» التالية:

سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو «قراءات» مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها. ولا نشك في أن القارئ المتمرس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ، وله الحق في ذلك، أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي توطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة. إننا واعون بهذا تمام الوعي، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية. ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، وإلا وجب التخلي عنها، إذ ما قيمة أي مفهوم إذا كان سيذكر للزينة فقط؟ وإذن فسيكون من الخطأ إدراج المحاولة التي نقوم بها هنا في فضاء محاولة أخرى. ونحن حينما نلج على هذا لا ندعي لمحاولتنا هذه «أصالة» موهومة، وإنما نريد أن نحفظ للمحاولات التي نستلهمها ونستفيد منها بأصالتها وحرمتها، وفي نفس الوقت نحرم أشد الحرص على الاحتفاظ لموضوعنا بشخصيته، بفقره وخصويته، ببساطته وتعقيداته. وإذن، فإذا كان لا بد من إعطاء معنى للمفاهيم التي نوظفها هنا فيجب استخلاصه من السياق، أي من الفضاء الفكري الذي نستعملها فيه. أما المعنى الذي يعطيه لها إطارها المرجعي الأصلي فيجب أن يؤخذ كدليل فقط وليس كمدلول.

ونحن لا نفشي سرّاً، بل ولا نرى حرجاً، إذا قلنا إن هذا الذي نخاطب به القارئ، يصدق علينا نحن كذلك. إنه سيكون من قبيل الادعاء المحض القول بأننا بدأنا عملنا باختيار مفاهيم معينة وإعطائها هذا المعنى أو ذاك، ثم شرعنا بعد ذلك في العمل. إنه «ما هكذا تورد الإبل». إن المفهوم هو الذي يفرض نفسه على الباحث وليس الباحث هو الذي يفرض المفهوم على موضوعه، والمفهوم يفرض نفسه حين الممارسة لا قبلها. أما المعنى الذي يحمله هذا المفهوم في ذهن الباحث فقد لا يتضح لديه تمام الوضوح إلا عندما يكون قد انتهى من توظيفه، ولو ضمن رؤية حدسية خاطفة.

نعم لقد حدّدنا منذ اللحظة الأولى نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد «الايستيمولوجي» لا الأيديولوجي. وحدّدنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردناه أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأساسي، مشروع: «نقد العقل العربي». ولكننا لم نكن، قبل البدء في العمل، قد حدّدنا «نموذجاً» معيناً نقف عليه، فلا كانت ولا فرويد ولا باشلار ولا فوكو ولا ماركس ولا ديريدا، ولا غير هؤلاء كان بالنسبة لنا مثلاً يحتذى دون غيره. لقد تركنا المادة التي تعاملنا معها تشاركنا الاختيار. لقد كنا حريصين على احترام موضوعنا فلم نترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها عليه، بل فضلنا أن يمارس هو بعض «الهيمنة» على جميع السلطات المرجعية التي تشدّ إليها المفاهيم التي نوظفها. وقد فعلنا ذلك، فيما نعتقد بوعي لا باستسلام.

• • •

كلمة أخيرة حول التحديدات والتصنيفات التي ستتردد كثيراً في هذا الكتاب.

لقد اتخذنا موضوعاً لبحتنا «الخطاب العربي المعاصر». أما ما نقصده بـ «الخطاب» فقد سبق بيانه. أما ما نعنيه بالخطاب «العربي» فهو الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي. إن هذا يعني أننا نخرج من مجال اهتمامنا ما كتبه المستشرقون حول القضايا العربية المعاصرة، لأن خطابهم ليس، على كل حال، صادراً عن «العقل العربي». وبالمثل لقد أغفلنا ما كتبه مفكرون عرب بلغات أجنبية لنفس السبب، إن خطاب هؤلاء ينضج لأدوات فكرية مفهومية وتعبيرية تنتمي إلى فضاء آخر غير فضاء «العقل العربي». وواضح أن كون مؤلفات بعضهم قد ترجمت إلى العربية لا يعني أنها قد تحررت من السلطة المرجعية المفهومية والتعبيرية التي تحكممت فيها كخطاب. وأخيراً تقيدنا إلى حد كبير بالخطاب الذي يفكر عربياً، متجنين ما كتب في أفق قطري أو تحت ضغط مشاكل قطرية خاصة. أما الفترة الزمنية التي يغطيها هذا البحث فهي تلك التي تمتد من ابتداء اللحظة العربية الحديثة مع

منتصف القرن الماضي إلى الآن. ونحن نعتبر أن الخطاب العربي الأيديولوجي الصادر في هذه الفترة ما زال يشكل وحدة لا تقبل التصنيف، بكيفية جدية وحاسمة، إلى ما قبل وما بعد. فـ «الخطاب العربي الحديث والمعاصر» لا زال كله معاصراً لنا، سواء ما كتب منه منذ مائة سنة أو ما يكتب اليوم: فالإشكالية العامة لا زالت هي هي كما سنلمس ذلك بوضوح خلال العرض. نعم لقد ترددت في البحث، وبكثرة، كلمتا «الحديث» و«المعاصر»، ونحن لا نقصد بالجمع بينهما سوى التأكيد على وحدة هذا الخطاب، سواء ما منه ينتمي إلى أواخر القرن الماضي أو ما منه يكتب أو تعاد كتابته في أيامنا هذه... أوائل الثمانينات. أما عندما يرد الوصف «معاصر» منفرداً فالغالب أننا نقصد به ما ينتمي إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبالخصوص منذ الصورة المصرية الناصرية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى صنفنا الخطاب موضوع بحثنا إلى أربعة أصناف: الخطاب النهضوي وجعلناه يدور حول قضية النهضة عامة والتجديد الفكري والثقافي خاصة، والخطاب السياسي ومحورناه حول «العلمانية» وما يرتبط بها والديمقراطية وإشكالياتها، والخطاب القومي وركزناه حول «التلازم الضروري» - الاشكالي الذي يقيمه الفكر العربي بين الوحدة والاشتراكية من جهة وبينها وبين تحرير فلسطين من جهة ثانية. ويأتي الخطاب الفلسفي أخيراً ليعود بنا إلى صلب الإشكالية العامة للخطاب العربي الحديث والمعاصر، إشكالية الأصالة والمعاصرة.

يتعلق الأمر إذن بمحورة البحث حول قضايا أساسية وإشكالية وليس حول تصنيفات أيديولوجية. ذلك لأن هدفنا، كما أوضحنا قبل، ليس التحليل الأيديولوجي للأفكار والاتجاهات بل النقد «الايستيمولوجي» للخطاب. ومع ذلك لم يكن من الممكن إغفال التصنيفات الأيديولوجية عند عرض الآراء، لأن الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو في الحقيقة سجال مستمر بين اتجاهات لا تختلف في آفاقها الأيديولوجية وحسب، بل أيضاً، ولربما كان هذا هو السبب في ذلك، تختلف في أطرها المرجعية، وبكيفية عامة في النموذج الأيديولوجي الذي تستوحيه أو تستند إليه. وبخصوص التصنيفات الأيديولوجية هذه تبيننا التصنيف الشائع إلى سلفي وليبرالي وقومي وماركسي، وأحياناً نشق من هذه الأسماء بزيادة الواو قبل ياء النسب، أسماء أخرى مثل سلفوي وليبرالوي... للإشارة إلى أن الأمر يتعلق بادعاء الانتساب إلى الاتجاه المعلن عنه. وفي جميع الأحوال، فإن ما يهمنا من هذه التصنيفات ليس مضامينها الأيديولوجية بل دلالتها المرجعية. فها همنا من مصطلح «سلفي» مثلاً هو اتخاذ النموذج العربي الإسلامي إطاراً مرجعياً وحيداً له، بمعنى أنه عندما يفكر في قضية من القضايا يفكر فيها داخل هذا النموذج ومن خلاله، على الرغم من كونه

ينقلها أحياناً، وعلى مستوى الخطاب فقط، إلى نموذج آخر كالفكر الليبرالي الأوروبي مثلاً. وكذلك الشأن بالنسبة للتصنيفات الأخرى.

هذا، ولا بد من التأكيد هنا على أن «النماذج» التي اخترناها كنصوص وشهادات ليست مقصودة لذاتها، فلا يهمننا منها لا أصحابها ولا الأطروحات التي تعرضها أو تدافع عنها أو تفندوها، ولو كان بالإمكان الحصول على نصوص مجهولة المؤلف لفضّلناها على غيرها لتجنباً لأي سوء تفاهم. إن ما يهمننا من «النماذج» التي سنعرضها هو العقل الذي يتحدث فيها، لا بوصفه عقل شخص أو فئة أو جيل بل بوصفه «العقل العربي» الذي أنتج الخطاب موضوع دراستنا.

سؤالان أخيران لا بد من طرحهما قبل طي الصفحة الأخيرة من هذه المقلعة.

السؤال الأول هو: لماذا هذه «النماذج» دون غيرها؟ والجواب: لأنها ملائمة وبعبارة أخرى «تفي بالغرض» ليس فقط لما تحمله في ذاتها من دلالات على مستوى الخطاب، بل أيضاً لأنها أكثر «تمثيلية» أي أكثر تعبيراً عن واقع الخطاب العربي الحديث والمعاصر، فهي تمثل «الأغلبية» وليس أقلية يتيمة أو معزولة.

والسؤال الثاني هو: بأي معنى نتحدث عن «العقل العربي»؟ والجواب: ليس ها هنا مكان الإجابة عن هذا السؤال. إن مكانه الفصل الأول من كتابنا المقبل: «نقد العقل العربي»^(٢).

محمد عابد الجابري

الدار البيضاء، ٣ كانون الثاني / يناير ١٩٨٢

(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)؛ بقية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، والعقل السياسي العربي: مخطاته وتجلياته، نقد العقل العربي ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

الفصل الأول الخطاب النهضوي

أولاً: النهضة . . . والسقوط

منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته، يعيش مشكلة «النهضة»، أو على الأصح يبحث عن مشروع للنهضة. بل يجب القول: إن مشكلة «النهضة» هي التي كانت، ولا تزال، وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات. وإذا كان شعار «الثورة» قد سيطر على ساحة هذا الفكر منذ أوائل الخمسينات من هذا القرن، فإن هذا لا يعني أن مشروع «النهضة» قد تحقق كاملاً، أو أن شعار «النهضة» لم يعد يستجيب لطموحات الجيل العربي الجديد، كما قد يكون تراءى للبعض في أوائل الستينات، بل بالعكس لقد استرجع هذا الشعار، منذ بضع سنوات، مكانته في الساحة الفكرية العربية بينما دخل شعار «الثورة» منطقة الظل على نفس الساحة.

ليس من مهمتنا هنا تحديد الأسباب التي تغلب وراء هذا «التراجع» من «الثورة» إلى «النهضة»، على الأقل على صعيد الشعارات، ولذلك فلننأى سنكتفي بتسجيل هذه الظاهرة التي تفرض نفسها كواقع لا يجوز تجاهله، وهي أن الفكر العربي يقبل اليوم، كما قبل بالأمس هذه المزاوجة بين «النهضة» و«الثورة»: يقبلها على صعيد اللغة، أي على صعيد العلاقة بين الدال والمندلول. وهذا ليس راجعاً إلى كون الكلمتين من المترادفات التي تعج بها اللغة العربية، فهما مصطلحان جديداً خلقتهما الترجمة، بل إنما ترجع هذه المزاوجة، في نظرنا، إلى فقر في مضمونها لدى الفكر العربي، نتيجة كونها تشيران لديه، لا إلى واقع متحقق، بل إلى «واقع» مأمول التحقيق. فعندما يتحدث العرب عن «النهضة» أو «الثورة» فلأنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد.

كاملاً، بل يجب القول: عن مشروع لم يكتمل بعد حتى على صعيد التصور الذهني، الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة حسب الظروف والأحوال: فهو ثورة «نهضة»... أو «يقظة» وهو ثورة «بعث» أو «ثورة».

نعم إن كلمة «نهضة» من المصطلحات الجديدة في اللغة العربية، وقد صيغت من مادة (ن. هـ. ض) لتنتقل إلى لغة الضاد مضمون الكلمة الفرنسية Renaissance منظوراً إليه كـ «مشروع» مستقبل عربي. وهنا تكمن إحدى المفارقات التي تحكم العلاقة بين الفكر الأوروبي ومفاهيمه والفكر العربي الحديث ومصطلحاته المترجمة. إن مصطلح Renaissance ويعني لغوياً: «ميلاد جديد» - لم يظهر في اللغة الفرنسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر. هذا في حين أن «الميلاد الجديد» الذي يشير إليه قد انطلق من إيطاليا، ليعم أوروبا، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهو يتمثل في قيام حركة تجديد واسعة وعميقة شملت الفنون والعلوم والأدب، حركة اعتمدت إحياء التراث الإغريقي - الروماني، مما جعل منها حركة تجديدية بمعنى الكلمة، بل «ميلاداً جديداً» لقارة ظلت شبه ميتة طوال القرون الوسطى، وبكيفية خاصة في القرون «المظلمة» منها. وإذن فمصطلح Renaissance قد صيغ بعداً، للتعبير عن شيء قد كان، عن واقع تاريخي محدد المعالم والصفات، كامل الوجود والقومات. وكذلك الشأن في مصطلح Révolution الذي يحمل هو الآخر، في اللغة الفرنسية، بل في اللغات الأوروبية عموماً، مضموناً محدداً يرتبط بحدث تاريخي معين، هو الثورة الفرنسية (١٧٨٩) أو غيرها من الثورات في أوروبا وأمريكا... وهكذا فالمصطلحان في اللغات الأوروبية هما من أسماء الاعلام، وإذا ما أطلقا ليدلا على معنى «النهضة» أو «الثورة» بدون تخصيص، فإن هذا المعنى يظل مع ذلك مشعباً غنياً، نظراً لارتباطه بنموذج واقعي معروف تمام المعرفة. أما في الفكر العربي الحديث والمعاصر فالمصطلحان يشيران، كما أبرزنا ذلك قبل، لا إلى واقع محقق، بل إلى مشروع للمستقبل، يطرح على صعيد الذهن والوجدان كبديل عن الحاضر، ومن هنا كان التفكير في «النهضة» - أو «الثورة» - بحثاً عن مشروع، وتفكيراً في «النموذج» وصمماً هنا أن نتعرف على هذا النوع من «التفكير» من خلال الخطاب الذي يحمله، خطاب الفكر العربي الحديث والمعاصر حول «النهضة» و«السقوط».

لقد وجد العرب أنفسهم عند بدء يفتتهم في أوائل القرن الماضي - ولا زال الأمر كذلك إلى اليوم - أمام نموذجين حضاريين: الحضارة الأوروبية التي كان تحديها لهم - ثقافياً وعسكرياً - المهيب الذي أيقظهم وطرح مشكل «النهضة» عليهم... والحضارة العربية الإسلامية التي شكلت، ولا زالت تشكل، بالنسبة لهم، السند

الذي لا بد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة ذلك التحدي . ولما كان النموذج الأوروبي قد حمل إليهم، في آن واحد: «الحرية» والقمع (الايديولوجيا الليبرالية والتدخل الاستعماري)، ولما كان النموذج العربي الاسلامي يقدم نفسه لهم عبر قنطرة طويلة عريضة من الركود و«الانحطاط» فلقد كان لا بد أن يكون الاختيار مصحوباً بنوع من التوتر النفسي، شبيه بذلك الذي يسميه علماء النفس بـ«التناقض الوجداني» (Ambivalence)، حيث تزوج في آن واحد في وجدان نفس الشخص مشاعر الحب والكراهية ازاء نفس الموضوع . ومن هنا تلك البطانة الوجدانية التي تجعل الخطاب العربي في «النهضة» أو «الثورة» خطاباً متوسراً يتميز به كل خطاب يقوده الانفعال والعاطفة : تقصد بذلك الحذف والاختزال تارة والابراز والتضخيم تارة أخرى . إن التعامل نهضوياً - على صعيد الخطاب - مع النموذج الأوروبي يتطلب منهم السكوت على الجانب الاستعماري فيه، وهذا «غير ممكن لأن الاستعمار الأوروبي بالذات يعوق نهضتهم، بل يهدد وجودهم . . . وإذن فلا بد من معارضته بل لا بد من فضحه ومقاومته . هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التعامل - نهضوياً كذلك - مع النموذج العربي الاسلامي يتطلب بدوره السكوت عن قرون طويلة من «الانحطاط» وهذا السكوت «غير ممكن هو الآخر لأن قرون «الانحطاط» هذه جزء من هذا النموذج نفسه، وإذن فلا بد من حضورها، بكيفية أو بأخرى، في نفس الخطاب .

نعم، لقد كان يمكن لنوع من «الرقابة» اللاشعورية أن تنجح في إخفاء هذا الجانب أو ذاك، في هذا النموذج أو ذاك، لولا أن العربي يجد نفسه مضطراً عندما يختار أحد النموذجين لأن يخوض حرباً ضد النموذج الآخر، أو على الأقل التدخل معه - أعني مع من اختاره من العرب - في جدال قوامه فضح المسكوت عنه فيه . هنا ترتفع «الرقابة» اللاشعورية لتترك الميدان للتناقض الوجداني، الشيء الذي ينعكس أثره مباشرة على الخطاب، فيجعل منه خطاباً غير مراقب الرقابة الكافية .

ويبدو أن معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزيكها في سلوك العرب الفكري ازاء مشروع النهضة . وهكذا، فعلاوة على الملاحظات التي سجلناها أعلاه بصدد العلاقة بين الوعي العربي بالنهضة والنموذجين اللذين يعملان على تحديد وتأطير هذا الوعي، يمكن القول بصدد المحدد الثالث للوعي النهضوي العربي - ونعني به الواقع الذي يعيشونه و«يرفضونه» - انه كلما اشتدت عليهم وطأة هذا الواقع «المرفوض» كان هروبهم إلى الأمام أشد وأعنف، تقصد بذلك أن طموحهم النهضوي يزداد ويتضخم بازدياد وتضخم وقع الحاضر عليهم، لا فرق في ذلك بين من يدعو إلى بعث النموذج العربي الاسلامي، وبين من يطالب بالاقتراء بالنموذج الأوروبي أو بين من يقول بأخذ «أحسن» ما في النموذجين . وبعبارة أخرى أنه كلما «تعمق» وعي العرب بالانحطاط ارتفع مستوى طموحهم النهضوي .

علام يدل هذا؟

إنه يدل على أن وعي النهضة عند العرب يقوم أساساً على الإحساس بالفارق: الفارق بين واقع «الانحطاط» الذي يعيشونه، و«واقع» النهضة الذي يقدمه لهم أحد النموذجين: العربي الاسلامي في الماضي، والأوروبي في الحاضر، والنتيجة هي أنهم عندما يفكرون في النهضة، لا يفكرون فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه، بديل يجب صنعه انطلاقاً من هذا الواقع نفسه، وعلى ضوئه معطياته وإمكانياته، الشيء الذي سيجعل صورة البديل في أذهانهم تفتي وتتجدد بالممارسة، ممارسة النهضة... بل إنهم يفكرون فيها خارج الواقع، أي من خلال نموذج جاهز ولكنه آخذ في الابتعاد عنهم باستمرار: النموذج العربي الاسلامي الذي يزداد مع الوقت «توغلاً» في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوروبي الذي «يتوغل» في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اضطراب التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل...

من هنا تلك الثغرة الواسعة والعميقة في وعي العرب بالنهضة، الثغرة التي تجعل وعيهم هذا مجرد إحساس بالفارق، أي حصيلة مقارنة ومقايضة لا حصيلة تحليل وممارسة. إن غياب تحليل الواقع - واقع «الانحطاط» - وعدم الانطلاق من هذا التحليل لبناء نموذج مطابق يرتبط فيه ابتداء النهضة بالوعي ببدائتها، هو السبب في ذلك التضخم في الطموح النهضوي العربي، التضخم الذي يقفز على الواقع ويلغي الزمان والمكان ويحمل، بالتالي علاقتهم مع أحد النموذجين تحول إلى الحلول محله إلى تقمصه والاحتفاء به.

ثلاثة أطراف تحدد تصور العرب للنهضة: النموذج الأوروبي، والنموذج العربي الاسلامي، و«الانحطاط» كما يعانونه ويزدادون وعياً به. والمهم بالنسبة إلينا ليس هذه الأطراف ذاتها، بل العلاقة التي تقوم بينها على صعيد الوعي العربي الخالم بالنهضة، العلاقة التي تؤسس خطاب النهضوي فتوجهه هذه الوجهة أو تلك.

لننظر أولاً إلى ظاهرة التضخم على مستوى الطموح في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، التضخم الذي يربط النهضة بـ «قيادة الانسانية»... وليس فقط بـ «اللحاق» بالركب الحضاري الراهن... نجد هذا التضخم لدى المتمسكين بالنموذج الاسلامي، وحده دون غيره، والذين يتصورون النهضة على أنها بعث للإسلام جديد: «البعث الذي يتبعه - على مسافة بعيدة أو قريبة - تسلم قيادة البشرية»^(١)، كما نجده لدى أقطاب الاتجاه القومي الذين يزاجون في تصورهم للنهضة

(١) سيد قطب، معالم في الطريق (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، [د.ت.د.])، ص ١٠.

بين النموذج العربي الاسلامي (بوصفه نموذجاً عربياً بالأساس) والنموذج الأوروبي، والذين يفهمون النهضة على أنها «انبعاث قومي» لأداء «رسالة إلى العالم أجمع» انطلاقاً من «أن الأمة التي بعثت من قبل لتقود العالم وحدها للحق والعدل والسلام لا بد لها أن تبعث من جديد في القرن العشرين...» لرسالة مستمدة من حقيقة وجودها كأمة عربية، رسالة إما أن تؤديها عظمة كاملة وإما أن لا تؤديها على الإطلاق^(٣)؛ وانطلاقاً كذلك من «أن قافلة الانسانية قافلة واحدة، وقد مرّ زمن كنا فيه على رأسها وبيدنا زمام قيادتها. لذلك كانت الخطوة الأولى المترتبة علينا اليوم هي أن نعود إلى مسرح التاريخ بعد أن بقينا على هامش طويلاً، فتمثل الحضارة الحديثة ونهضتها لكي نستطيع أن نتجاوزها ونعطي رسالتنا إلى العالم»^(٤) ونقرأ في مقالة حديثة للكاتب القومي آخر: «لن ينبعث ابداع العرب إلا من خلال انبعاث ابداع العالم ثانية على صورة مشروعه الثقافي الرحاني. ذلك ما يقول خطاب حضارته المتصرمة إذ لم يخرج العرب من جاهليتهم إلا وهم يخرجون العالم حولهم من جاهليته» ثم يضيف: «وتبقى محاولة أن ينتزع العرب عقلانية الحضارة الأوروبية الموشكة على الانتحار»^(٥).

وإذا تواضع المفكر العربي قليلاً والتزم نوعاً ما الموضوعية، فإنه يصرى في النهضة المنشودة قيام حضارة عربية جديدة، إلى جانب الحضارة الأوروبية المعاصرة و«قادرة على التفاعل معها واغنائها والسير معها في نفس الاتجاه لخلق حضارة انسانية أكثر انسانية وأكثر تطوراً وأعم نفعاً»^(٦). وإذا لاحظ أحد أبناء الحضارة الأوروبية «أنه كلما اشتد تصميم العالم العربي على نزع نير الغرب الصناعي عنه، كلما ازداد تصميمه على تبني مضمونه الحضاري» أجاب العربي: «إن الشرق لا يصبر على تبني الحضارة الغربية وحدها، وإنما يهدف إلى استخلاص ما يصلح من الحضارات كلها ليمزجها بحضارتها الأصلية، وليخلق من المزيج حضارة تنسجم مع التقدم في العالم كله»^(٧).

نستطيع أن نملأ صفحات وصفحات من أمثال هذه العبارات الصادرة عن كتّاب عرب كبار، دع عنك الشعارات - الاذاعية والصحفية - التي من نوع «المراد العربي» والتي تطلق من حين لآخر، للتعبير عن هذا الطموح إلى الانطلاق نحو «قيادة

(٣) منيف الرزاز، معالم الحياة العربية الجديدة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦)، ص ١٤ و ٣١٠.

(٤) الياس فرح، في: دراسات في القومية، مجموعة مقالات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠)، ص ٤٢.
(٥) مطاع صفدي، «الرحمن، السلطان، الشيطان»: في جدلية الحضارة العربية والاسلامية، الفكر العربي المعاصر، العدد ١٢ (أيار/ مايو ١٩٨١)، ص ١٦ - ١٧.

(٥) صلاح خالص في: مجلة الآداب (بيروت) (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٣)، ص ٧٠.
(٦) جاك بيوك، العرب وتاريخ المستقبل، ترجمة وتعليق شعري حاد، مقدمة هامشون جب (القاهرة: المجلة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، ص ١٤٦، هامش رقم (١).

العالم». ويومئذ المرء أن يلاحظ، استناداً إلى كثير من القرائن، إن العرب لا يشكون في إمكانية قيامهم بهذا الدور القيادي للعالم عندما تتحقق نهضتهم، بل يمكن القول إن «النهضة» تقترب في أذهانهم، سواء تعلق الأمر بالنموذج الأوروبي أو بالنموذج العربي الإسلامي، باحتلال مركز الطليعة والقيادة على الصعيد العالمي، وذلك بفعل هذين النموذجين نفسيهما. ذلك لأنه سواء انفتحت العرب إلى أوروبا اليوم أو إلى أجدادهم بالأمس، فإن «النموذج» قيادي دوماً. إن «منطق» التاريخ كما خبروه بالأمس وكما يرونه اليوم - أعني أن آلية التفكير عندهم المعتمدة على «قياس الغائب على الشاهد» - يقتضي أحد أمرين: «إما أن تكون سيّداً... وإما أن تكون مسوداً»... وما أنهم كانوا أسبداً في الماضي فإن نفس «المنطق» يقرر وإن ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل».

«ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل» ليس فقط على صعيد «النهضة»... بل أيضاً على صعيد «السقوط». وهكذا، فكما يشهد التاريخ على أنه كانت هناك حضارات عديدة، ما إن بلغت أوج ازدهارها حتى بدأ «الهرم» يدبّ في أوصالها، لتأتي الحاققة «المحتومة»، وهي الانحطاط والانهيار (ذلك ما حدث للحضارة المصرية وحضارات الشرق القديم والحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية نفسها)... فإن الحضارة الغربية الحديثة المعاصرة التي «بلغت» أوج ازدهارها، لا بد أن تدخل هي الأخرى في «طور الانحطاط» ليفصح المجال للحضارة العربية المقبلة التي ستكون حينئذ مؤهلة وحدها لـ «قيادة البشرية».

وهكذا، فكما وقف ابن خلدون بالأمس شاهداً على تراجع الحضارة العربية الإسلامية وبداية نشوء وتكوّن الحضارة الأوروبية الحديثة، ينصّب كثير من الكتاب العرب أنفسهم اليوم، بل منذ قرن أو يزيد، «شهداء» على قرب «انهيار» الحضارة الغربية المعاصرة، وبالتالي على قرب «قيام» الحضارة العربية المستقبلية التي ستحل محلها في «قيادة» العالم... ولكن مع هذا الفارق وهو أن ابن خلدون كان شاهداً على واقع، أما الكتاب العرب المعاصرون فهم «شهداء» على «حلم».

نجد هذا، ليس فقط عند رواد التيار السلفي ومن نحا نحوهم من المتأخرين، بل نجده، أيضاً عند رواد الاتجاه الليبرالي من المسيحيين العرب الذين يتمسكون بالنموذج الأوروبي ذاته. وما له دلالة خاصة في هذا الصدد أن نجد أحد هؤلاء ينادي منذ حوالي قرن من الزمان قائلاً: «... فما قد خيم التهام على الغرب وعمّ، فتأمل زوالاً إذا قبل تمّ. أو ما ترى النزاع بدأ يسمى بين ملته، والحسد بين دوله... وهذا

دليل الدمار وطليلة الدثار. ولا بدع، فالشرق أخذ يطلب ما له، ليسترجع ما له»^{٣٧}.

وإذا كان هذا الرائد الليبرالي قد أصدر هذا الحكم استناداً إلى المثل العربي القائل: «ترقب زوالاً إذا قيل تم» - والأمثال التي تفيد هذا المعنى في الأدبيات العربية كثيرة - فإن كتاباً عربياً آخرين معاصرين لا يترددون في إصدار نفس الحكم استناداً إلى مفاهيم ومقولات معاصرة. وهكذا نجد بعضهم يلج على «حتمية» انهيار الحضارة الأوروبية الراهنة بسبب غلوها «المادي» وإغفالها «الجانب الروحي»، بينما يكرر بعضهم الآخر «نظريات» بعض الكتاب الغربيين أمثال شبنجلر... وقد لا يخلو «اليساريون» منهم من يرى أن انهيار الحضارة الغربية «حتمية تاريخية» مستعيداً، على طريقته الخاصة، تحليل ماركس للنظام الرأسمالي وتنبؤه بانفجار تناقضاته... وإذا انفجرت... «انهارت» الحضارة المؤسسة عليها... الحضارة الأوروبية المعاصرة!

ويبحث العرب في إطار هذا النمط من «الغيبوبة» النهضوية عن عوامل القوة في نهضتهم «القيادية» فيجدونها كثيرة متنوعة: فالعالم العربي ذو موقع جغرافي استراتيجي ممتاز، يطل على محيطين عظيمين ويشرف على ثلاثة بحار لا تخفى أهميتها القصوى... والأرض العربية غنية معطاء... فيها البترول والمعادن... وفيها مساحات شاسعة صالحة للزراعة... والقوة البشرية متوفرة... وأكثر من ذلك وأهم - في منطق «الغيبوبة» النهضوية هذه - ذلك الماضي القيادي، وهذه اللغة الكريمة، وهذه «العبقرية» التي جعلتهم يعرفون كيف يجمعون بين «المادة والروح» مما «سيضمن» الاستمرار لنهضتهم المقبلة التي لا تنتظر سوى إفساح المجال للإمكانات العربية الكامنة، بل لـ «الموارد العربية». ويبقى بطبيعة الحال انتظار «الزعيم البطل»...

• • •

لترك هذه الصورة الجميلة التي يرسمها «الوعي - الخالم» في وجدان العرب عن النهضة، ولننظر إلى الصورة الأخرى التي يحفرها في نفوسهم «الوعي - الكابوس» بالسقوط، فالصورة الأولى لا تفهم إلا بالصورة الثانية.

كتب أحد رواد الاتجاه الليبرالي في الفكر العربي الحديث سنة ١٨٥٩ يتساءل: «أين كان العرب وأين هم الآن؟ لقد قضى جيل آدابهم الذهبي وخيم عليهم جيلها المظلم، وكان ابتداء جيلها المظلم أواخر الجيل الرابع عشر، وما زال ينمو ويتزايد حتى عم البلاد والعباد. أين الشعراء أين الأطباء أين الخطباء أين المدارس أين

(٧) فرانسيس مراث (١٨٣٦ - ١٨٧٣) ذكره مير مشاك في كتابه الفكر العربي الحديث.

المكاتب أين الفلاسفة أين المهندسون أين المؤرخون أين الفلكيون أين كتب هذه
الفنون أين العلماء المحققون والأدباء المدققون؟...^(٨).

«أين كان العرب وأين هم الآن؟... ذلك هو نفس السؤال الذي طرحه، في
نفس الوقت تقريباً، رائد السلفية في الفكر العربي الحديث، ولكن على طريقته
الخاصة ومن منظوره الخاص. فهو لا يتحدث عن «العرب» وحدهم بل عن
«المسلمين كافة» وهو لا يتجه بالسؤال إلى الآداب والعلوم وحدها... بل إلى كيان
الامة ذاته. وهكذا فالامة العربية الاسلامية التي كانت «بحمية كل واحد منها كوناً
بديع النظام، قوي الأركان، شديد البنيان، عليها سياج من شدة البأس ويحيطها سور
من منعة المصم... فصارت وهي قليلة العدد كثيرة البساحات كأنها للعالم روح وهو
لها بدن عامل» هذه الامة هي الآن قد وُهي بنيانها «وانتثر المنظوم منها وتفرقت الأهواء
وشقت العصا وتبدد ما كان مجتمعاً وانحل ما كان منعقداً وانفصمت عرى التعاون
وانقطعت روابط التعاضد وانصرفت عزائم أفرادها عما يحفظ وجودها»^(٩).

ويؤرخ رائد السلفية لهذا الانحطاط فيقول: «بدأ هذا الانحلال والضعف في
روابط الملة الاسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتما قنع الخلفاء
العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في
أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم. كثرت بذلك المذاهب وتشعب
الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة إلى حد لم يسبق له مثيل في دين من
الأديان. ثم انثلمت وحدة الخلافة فانقسمت إلى أقسام: خلافة عباسية في بغداد،
وفاطمية في مصر والمغرب، وأموية في أطراف الأندلس، تفرقت بهذا كله، كلمة الامة
وانشقت عصاها وانحطت رتبة الخلافة إلى وظيفة الملك، فسقطت هيبتها من النفوس
وخرج طلاب الملك والسلطان يسأبون إليه من وسائل القوة والشوكة، ولا يرعون
جانب الخلافة. وزاد الاختلاف شدة وتقطعت الوشائج بينهم بظهور جنكيز خان
وأولاده وتيمورلنك وأحفاده، وإيقاعهم بالمسلمين قتلاً واذلاً حتى أذهلهم عن
أنفسهم فضرق الشمل بالكلية وانفصمت عرى الالتئام بين الملوك والعظماء والعلماء
جميعاً، وانفرد كل بشأنه وانصرف إلى ما يليه، فتبدد الجمع إلى آحاد واقترب الناس
فرقاً كل فرقة تتبع داعياً إما إلى ملك أو مذهب، فضعفت آثار العقائد التي كانت
تدعو إلى الوحدة، وتبعث على اشتباك الوشيجة، وصار ما في العقول منها صوراً ذهنية

(٨) بطرس البستاني ذكره أديب منصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر
العربي في مائة سنة (بيروت: الجامعة، ١٩٦٧)، ص ٨٥.
(٩) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقية الكلية،
تحقيق ودراسة محمد حمادة (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨).

تخزينها مخازن الخيال، وتلحظها الذاكرة عند عرض ما في خزائن النفس من المعلومات، ولم يبق من آثارها إلا أسف وحسرة يأخذان بالقلوب عندما تنزل المصائب ببعض المسلمين، بعد أن ينفذ القضاء ويبلغ الخبر إلى المسامع على طول من الزمان. وما هو إلا نوع من الحزن على الغائب، كما يكون على الأموات من الأقارب، لا يدعو إلى حركة لتدارك النازلة، ولا دفع الغائلة^(١٠).

ويستعرض المفكر القومي، في شبه تجربة وجودية «عربية»، واقع العرب، بعد مرور نحو مائة سنة على تساؤلات الرائد الليبرالي السابق، فيقول: «لو أتبع لمؤرخ تقليدي تعنيه مصائر الشعوب أن يتأمل الحياة العربية المتردية التي وجد فيها العرب أنفسهم منذ بداية هذا القرن لخطر له على الفور أن خطيئة كبرى قد اقترفت في ماضي هذا الشعب، كان من نتائجها هذا الواقع الحزين، ولا سيما أن هذا الواقع يمتد إلى عدة قرون من البؤس والفوضى والانحطاط، لا يعبر عنها انهيار الدولة وتجزئة الوطن واضطراب المجتمع فحسب، بل أنها تنطوي أيضاً على أقصى صور لتردي العقول وفساد الضائقة». وكما يستعيد مفكرنا القومي «الشاب» صورة الماضي من خلال «الواقع الحزين» الذي يعيشه، يستعيد في نفس الوقت صورة الوعي العربي القديم وهو يشتكي من نفس «الواقع الحزين» الذي كان يرزح تحته. وهكذا فد «الحكم بالانهيار على هذه الحقب المظلمة ليس ثمرة للوعي الحديث، بل إن كثيراً من الأذهان قد تمثلته في وعي ووضوح قبيل مراحل السقوط. فمنذ القرن الرابع للهجرة بدأت صيحات التذمر والشكوى تتحول إلى ادانة نهائية، واستقر في العقل الجماعي أن الإنسان ينحدر إلى الهاوية وأن العالم قد أصبح في نهاية الزمان»^(١١).

ويسجل حفيد السلفية المتكس إلى الوراء، بلغة أشد وأعنف، هذا «السقوط»، فيقول: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو اظلم. كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، مواد ثقافتهم، فنونهم، آدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيراً إسلامياً. . هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»^(١٢).

وتأتي هزيمة العرب في حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧ لتعمق «الوعي» بالسقوط حتى في صفوف «الثوريين» العرب الذين كانوا قد بدأوا، قبيل الحرب يشظرون إلى «النظام الناصري»، وإلى جمال عبد الناصر بالذات، كعرقلة أسامية أمام

(١٠) نفس المرجع، ص ٣٦٢.

(١١) صديقي اسماعيل، العرب وتجربة المسألة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣)، ص ٧.

(١٢) قطب، معالم في الطريق، ص ٢١ - ٢٢.

تطور الوضع العربي نحو «الثورة».. نحو «تصفية» الهياكل القديمة و«تحرير» الأرض العربية والانسان العربي.. تأتي الهزيمة، إذن، لتدفع التقدميين العرب، لا إلى التبشير بـ «التقدم» وطريقه وقوانينه، كما كانوا يفعلون من قبل، بل إلى «تسقيط» الهزيمة وصياغتها في «قانون» كلي، انطلاقاً من إعادة «قراءة» تجربة، بل تجارب - النهضة العربية، قديماً وحديثاً. وفي هذا الإطار بالذات خصص كاتب مصري تقديمي دراسة مستفيضة لموضوع «النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث» يقول فيها: «... ولقد كان تدهور الفكر العربي المعاصر، ولا يزال، من أبرز صور «السقوط» الناصري بعد هزيمة ١٩٦٧، حيث لم تستطع حرب ١٩٧٣ ذاتها أن تغير الصورة، بل لعلها أفصحت أكثر عن بعض زواياها المعتمدة. ولم تكن تلك الهزيمة أو الحرب كلاهما، مجرد أحداث عسكرية أو سياسية، فقد برزت هذه المعاني على السطح كالجزء العلوي من جبل الثلج الراسخ في أعماق البحر.. أما ما خفي فقد كان أعظم، كان مرتبطاً بتطور قوى الانتاج وأنماطه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. كانت هزيمة ١٩٦٧ صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية»^(١٣). ويمضي الكاتب في تحليل «ما خفي» و«ما كان أعظم» في الهزيمة، ليكتشف أن الأمر لا يتعلق بحدث تاريخي «فريد» ككل الأحداث التاريخية، بل بـ «قانون اجتماعي» يحكم «جدلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث» منذ فجر النهضة مع محمد علي إلى التجربة الناصرية. ويخلص الكاتب في بحثه إلى أن «المقارنة بين الفجر الأول للنهضة وسقوطها، والعصر الناصري الجديد، ليست بين رجلين، ولا حتى بين دولتين ومجتمعين قد تغلب عليهما أوجه الاختلاف على أوجه التشابه.. بل بين «عصرين كاملين» ارتفعت فيهما ظاهرتا النهضة والسقوط إلى مرتبة القانون الاجتماعي»^(١٤). وإذا كان هذا الكاتب المصري التقديمي قد ركز في بحثه على العوامل الداخلية، في التجربة المصرية، التي تقف وراء ما أسماه بـ «القوانين الاجتماعية - الثقافية المضمرة في ظاهرة النهضة والسقوط»^(١٥)، فلقد سبق لكاتب ماركسي، مصري كذلك، أن عبر عن ظاهرة النهضة والسقوط هذه في صحيفة «قانون» ركز فيه على دور الاستعمار والامبريالية العالمية. يقول: «إنه كلما قطعت النهضة العربية شوطاً في طريق التقدم، يسارع الاستعمار إلى التدخل لإجهاض هذه الحركة وروادها، أي أن قوى خارجية كانت تبادر إلى التدخل في اللحظة التي يبدأ فيها الحصاد»^(١٦). وينظر ماركسي عربي إلى الكارثة التي أصابت العرب من خلال

(١٣) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨).

ص ١٧.

(١٤) نفس المرجع، ص ٢٦١.

(١٥) نفس المرجع، ص ١٢.

(١٦) ميشال كامل في: مجلة الأديب (بيروت) (كانون الثاني / يناير ١٩٧٣).

هزيمة ١٩٦٧ فيصبح قائلاً: «بعد التطورات العربية الأخيرة المتمثلة بسلسلة انهيارية أمام إسرائيل وأمريكا، لم يعد بوسع أحد، حتى أكثر الظافراوين أيضاً في الخيال والتفاؤل، أن ينكر أن الأمة العربية تتخبط في هزيمة شاملة مطبقة، وأن محاولة النهضة العربية الثالثة قد اندحرت وصفت»^(١٧).

ويوسع كاتب عربي آخر، قومي الاتجاه، دائرة المقارنة فينظر إلى محاولات النهضة في العالم العربي من خلال استمرار النهضة في أوروبا ونجاح الثورة في بلدان كثيرة، فيلاحظ أنه «منذ عصر النهضة إلى الآن وهذه المحاولات تتكرر: قامت مرة على يد محمد علي... وفي مرة ثانية بدأت بين الحريين نهضة استهدفت التحديث حصلت خلالها أمور كثيرة: كان الغرب في عصر النهضة الصناعية الأولى، عصر البخار فاجتاز تلك النهضة ودخل عصر الطاقة والكهرباء، ثم الثورة الالكترونية، كما حدثت ثورات اجتماعية كثيرة أيضاً، بدأت بالثورة البلشفية وتلتها الثورة الصينية ومؤخراً الثورة الفيتنامية، ولم يستطع العرب أن ينجزوا أي نوع من أنواع الثورتين: العلمية أو الاجتماعية السياسية، ولم يستطيعوا أن يقيموا دولتهم القومية أو أن يقدموا الضمانات القانونية الضرورية لنشوء العمران»، ليس هذا وحسب بل إن المسافة بين تحلف العرب وتقدم العالم الصناعي وتزداد ولا تنقص: في القرن التاسع عشر كانت المسافة بسيطة نسبياً بين المجتمع المصري والشامي وبين المجتمعات الغربية الصناعية... كان العرب إلى حد ما على اطلاع بما يجري في العالم، وكانوا أكثر قدرة على محاكاته، أما الآن فالمسافة تتسع وتنظيم المجتمع يتعقد ومعطيات السياسة العالمية تتشابك، ويضيق على العرب شيئاً فشيئاً بحكم تصارع القوى»^(١٨).

ويذهب منظور النهضة والسقوط في المقارنة إلى أبعد من ذلك، ليستخلص نتيجة أكثر مأساوية: يقول «ولعلنا نصاب بالهلع إذا تذكرنا أن المسافة الزمنية التي تفصل بين نهاية ازدهار الحضارة العربية الإسلامية الأولى وبداية النهضة الحديثة في القرن الماضي تبلغ حوالى ألف سنة، بما يشير تساؤلاً مروعاً هو ما إذا كنا قد دخلنا بالفعل مرحلة انحطاط جديدة ستدوم ألف سنة أخرى. ولكن الجواب الأكثر ترويحاً هو أنه إذا كان ممكناً لأسلافنا أن يناموا كأهل الكهف عشرة قرون، فإن العصر الجديد يخلو من الكهف ويستحيل فيه النوم الحضاري الطويل، بل هو يضعنا في مفترق طرق حاسم لا رجعة فيه: فإما التقدم وإما الانقراض، ولا طريقاً ثالثاً أو وسطاً بينهما»^(١٩).

(١٧) ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا للهزيمة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٧٦.

(١٨) انطون مقدسي [وآخرون]، «دولة شؤون عربية: الفكر العربي في مواجهة العصر»، إعداد عمي الدين صبحي، شؤون عربية، المجلد ٢ (نيسان/أبريل ١٩٨١)، ص ٢٥٦.

(١٩) غالي شكري، «المفترق: الانهيار أو عصر نهضوي جديد»، دراسات عربية، السنة ١٦، المجلد ١٢

(شهرين الأول/أكتوبر ١٩٨٠)، ص ١٠-١١.

ربط النهضة بـ «قيادة الانسانية»، التأكيد على حتمية «سقوط الغرب»، تعميم «الانحطاط» على القسم الأكبر من التاريخ العربي، تحميل «قوى خارجية» مسؤولية تراجع الحضارة العربية وسقوطها، النزول بـ «الانحطاط» الراهن إلى مستوى «الاندحار» و«الانقراض»... تلك هي العناصر الرئيسية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر حول: «النهضة والانحطاط». وإذا كان هذا الخطاب يقدم هذه العناصر، تارة منعزلة متفرقة كأطروحات أو اشكالات مستقلة، وتارة مرتبة بشكل يوحى بأن الأمر يتعلق بـ «مراحل» في التاريخ العربي الحديث، فإنه إنما يفعل ذلك من أجل إخفاء بنيته الداخلية، أهني: التستر على الترابط البنيوي القائم بين هذه العناصر، حتى لا تنكشف تناقضاته، وبالتالي حتى لا يظهر عجزه عن إضفاء «المعقولية» على نفسه: نقصد تبرير نفسه كخطاب يرى «الحلم» من خلال الشروط التي ترجع إمكانية تحقيقه.

هكذا رأيناه يبرر ارتفاعه بـ «النهضة»، المنشودة إلى مستوى «قيادة الانسانية» بكون نهضة الماضي كانت كذلك، وتأسيساً على أن «ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل»، كما وجدناه يؤكد على «سقوط الغرب» استناداً «إلى حجاج» يستقيها من «استقراء» حضارات الماضي أو تأسيساً على «نظريات» يلتقطها من كتابات بعض المفكرين في الغرب... أما تعميم «الانحطاط» - أو «السقوط» - على القسم الأكبر من التاريخ العربي الاسلامي فيجد تبريره في ابراز بعض مظاهر «الانحراف» الحاصل في وقت مبكر من هذا التاريخ نتيجة تدخل عوامل «خارجية»، وبالمقابل يقع التأكيد على صفاء «النتيج»، الشيء الذي يجعل «الانحطاط» مسألة «طارئة»... وأما مسؤولية «القوى الخارجية» في هذا الانحراف فـ «واضحة»، والتاريخ العربي الاسلامي «يقدم» البرهان على أن «الدخيل» من العناصر، اجتياحية كانت أو فكرية، كان هو المسؤول عن أنواع كثيرة من «السقوط». وأخيراً فلا شيء يقبل التبرير مثل الحديث عن «المستقبل المنشود» و«النهضة القيادية» بلغة «الاندحار» و«الانقراض»، إذ يكفي ابراز الهوة القائمة ما بين «الانحطاط» - أو التخلف - العربي الراهن، وبين «التقدم» الذي تعيشه، وتنمية بسرعة مذهلة، الدول الصناعية وعلى رأسها الغرب الامبريالي.

بيد أن هذه «المعقولية» التي يضيفها الخطاب النهضوي العربي، على نفسه، بطرح هذه القضايا مستقلة منعزلة، تنهار تماماً لتكشف عن «لا معقول» فظ غليظ، بمجرد ما يُحاط الستار عن الترابط الخفي الذي يجعل من هذه القضايا أو العناصر بنية متكاملة يكتسب كل عنصر فيها معناه الحقيقي من علاقته بالعناصر الأخرى. وبما أننا نقصد بـ «المعقولية» هنا قلّة الخطاب على رؤية حلمه النهضوي من خلال الشروط التي تسمح - منطقياً وواقعياً - بتحقيقه، وفي ذات الوقت تبرير هذه الرؤية داخل نفس الشروط، فإن «اللامعقول» في هذا السياق يعني اصطدام الخطاب النهضوي

بـ «استحالة» تحقيق حلمه ذاك نظراً لعدم معقولية الشروط «الضمنية» التي تؤسس ذلك الخطاب... وبعبارة أخرى، فإذا كان الخطاب النهضوي خطاباً حلالاً بطبيعته ذاتها فإن ما يجعل منه خطاباً ايدئولوجياً، أي مشروعاً نظرياً للنهضة، قابلاً للتحقيق هو تلك الرقابة العقلية التي تحرص على توافر الحد الأدنى من التوازن ما بين الذاتي والموضوعي في الحلم النهضوي... والخطاب النهضوي العربي، كما تعرفنا عليه في الصفحات الماضية، ينعدم فيه، أو يكاد، هذا التوازن: فهو في «حالة» يلغي الشروط الموضوعية وبالتالي يجعل من الرغبة الذاتية الحقيقية الوحيدة المطلقة، وهو في «حالة» أخرى يفعل العكس تماماً، إذ نجد فيه هذا العنصر الذي يتضاءل إلى درجة فقدان الثقة بالنفس أمام معطيات الواقع السلبية التي ينظر إليها، في هذه الحالة، وكأنها المعطى الوحيد.

لنحلل على ضوء هذه الملاحظة مواقف الاتجاهات الرئيسية التقليدية في الفكر العربي الحديث من قضية النهضة... وسنرى أن هذه المواقف ترجع في النهاية إلى موقف واحد، لأنها تصدر عن نفس الاشكالية.

عندما يقرر السلفي أن العرب والمسلمين عامة لم ينهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس، مستعيداً قوله الإمام مالك «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص، داخل منظومة مغلقة هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الاسلامي في القرون الوسطى والتي تشكل اطواره المرجعي الوحيد: هكذا نجده «يرى» القبائل العربية التي كانت «تأكل بعضها بعضاً» قبل الاسلام تنقلب بفعل «العقيدة» إلى أمة واحدة تؤسس دولة الاسلام... التي «يتابع» خطاها عبر الزمن فـ «يشاهدها» تنمو وتتوطد وتتقوى... هكذا «يرى» النهضة العربية الاسلامية مزدهرة تنشر اشعاعها انطلاقاً من مراكز عديدة في آسيا وأفريقيا وشبه الجزيرة الايبيرية... مما جعل تلك النهضة تتسلم بالفعل «قيادة» الانسانية. والسلفي عندما يفكر داخل هذا النموذج وبواسطته ويطالب باقتفاء أثره والسير على «هده» يعتقد مخلصاً أنه يقترح الطريق «الأمثل» الذي يتلاءم مع «واقعنا» الذي يتدمج في خطابه مع «معطيات» تاريخنا... الطريق الذي ينسجم أيضاً مع اتجاه «التاريخ»... لا بل مع «الارادة الإلهية»، وهو في كل ذلك يشعر شعوراً قوياً بـ «تماسك» منطقته و«تاريخية» رؤيته، ولذلك نجده يرد على الاعتراضات أو الأطروحات المختلفة بانفعال ونضال.

ما الذي يؤسس هذا الخطاب؟ ما الذي يجعله خطاباً مطابقاً في عين صاحبه؟ هناك عنصر أساسي مسكوت عنه في الخطاب السلفي يل في كل خطاب يستعيد نهضة العرب بعد ظهور الاسلام ليجعل منها الأساس والمرتكز... عنصر يشكل أحد

الشروط الموضوعية التي مكّنت تلك النهضة من «قيادة العالم»: إنه انهيار الامبراطوريتين، الفارسية والرومانية. وسواء قلنا إن العرب هم الذين أسقطوا هاتين الامبراطوريتين عندما انطلقوا بالفتح الاسلامي... أو تبيننا الرأي القائل بأن انهيارهما - نتيجة الحروب التي كانت قائمة بينهما قبل الاسلام - هو الذي مكّن العرب من تحقيق نهضتهم القيادية تلك، فإن النتيجة بالنسبة لموضوعنا واحدة، وهي أن الخطاب السلفي - دينياً كان أو قومياً - لا «يستقيم» بنيانه إلا بالسكوت عن هذا الشرط الموضوعي... الشيء الذي يدفع بالمقابل إلى تضخيم الشرط الذاتي. وبعبارة أخرى إن ما يسكت عنه السلفي - وهذا ما يؤسس خطابه - هو أن «حضور» النهضة العربية الاسلامية وقيادتها للإنسانية، في الماضي لم يكن ممكناً إلا مع «غياب» الآخر... الفرس والروم معاً. والسلفي لا يقبل، بطبيعة الحال، هذا الاعتراض، لا يريد أن يسمعه، بلّغ أن يفكر فيه. ذلك لأن استحضار هذا العنصر الموضوعي سيكشف الغطاء عما هو «مبعد» و«مقموع» في خطابه، وبالتالي سيفضح هذا الخطاب وينسفه نفساً: إن «منطق» السلفي، بل «المنطق العربي» عموماً يقوم على آلية ذهنية محورية هي قياس الغائب على الشاهد - الذي يتخذ هنا صورة قياس الحاضر على الماضي - والدعوى السلفية القائلة لا ينهض العرب اليوم إلا بما نهضوا به بالأمس لا «تستقيم» إلا إذا تم السكوت في حلم النهضة المنشودة اليوم عن نظير ما سكت عنه في قراءة نهضة الأمس. وبعبارة أخرى إن «النهضة القيادية» المنشودة والمؤسسة - بواسطة القياس - على نهضة الماضي غير ممكنة التحقيق، على مستوى الخطاب السلفي، إلا بغياب «الآخر» الذي هو بالنسبة للحاضر الراهن: «الغرب» وهكذا، فكما كان سقوط الفرس والروم شرطاً في قيام نهضة العرب في الماضي، وهذا ما يسكت عنه الخطاب السلفي عن عمد وإصرار، فإن «سقوط الغرب» الراهن شرط في قيام «النهضة القيادية» المنشودة... وهذا ما يجمعه نفس الخطاب بكل قوة اللاشعور.

من هنا، إذن يجب أن ننظر إلى ظاهرة التبشير بـ «سقوط الغرب» التي تشكّل كما رأينا أحد العناصر الأساسية في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر. إن هذا الخطاب يقدم «سقوط الغرب»، لا كأمنية ولا كرجبة - كما هو الحال لا شعورياً - بل كنتيجة لأسباب من «صميم» الحضارة الغربية ذاتها، أي نتيجة عوامل «موضوعية» (الإغراق في الماديات وإهمال الروحانيات)، «التنافس والخصومات»... وأيضاً، «التناقضات الداخلية الرأسمالية»؟. غير أن هذا ليس سوى أسلوب من أساليب التمويه والكذب على الذات. ذلك أن «سقوط الغرب» في الخطاب النهضوي العربي يملّيه الشعور الدفين والمقموع باستحالة «النهضة القيادية» العربية الاسلامية مع «حضور» الغرب كنهضة قائمة، وإذن فلا بد من سقوط هذا الغرب.

وإذا أعدنا الآن، على ضوء هذه الملاحظات، قراءة الشعار السلفي المشهور:
«لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، أمكننا أن نتبين بسهولة الدور البالغ
الخطورة الذي تلعبه كلمة «ما» النكرة - في بنيتها - إن فُضِحَ هذه الكلمة - النكرة -
سيجعل ذلك الشعار يفقد عموميته، بل يفقد كل مبرر منطقي... إنه سيصبح كلاماً
غير مستساغ من طرف السلفي ذاته... وإلا فمن يقبل أن ينسب إليه القول: لا يصلح
أمر هذه الأمة إلا بأمور منها «سقوط الغرب»؟... إنه «اللامعقول» بعينه... إنه
الحكم بالاستحالة على «صلاح» هذه الأمة، وبالتالي على «النهضة القيادية» المنشودة.

ولا يختلف «منطق» الليبرالي العربي عن منطق السلفي، إذ لا فرق بينهما إلا في
نوع الاطار المرجعي الذي يفكر كل منهما داخله. أما طريقة التفكير وأساسه فواحدة.
ذلك أن داعية الليبرالية والتقنوية عندما يقرر بإصرار: «لا أستطيع أن أتصور نهضة
عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع
النظرة العلمية الموضوعية للكون»^(٢٠) يسكت هو الآخر عن واقع تاريخي أساسي، هو
أن هذه المبادئ كانت نتائج لمسلسل نهضوي طويل، وأن أوروبا عندما دخلت في
هذا المسلسل النهضوي لم يكن هناك من يناقشها ولا من يقطع تقدمها بأي شكل من
أشكال القمع (استعمار... حماية... امبريالية) بل بالعكس، لقد ارتبط تطور ونمو
هذا المسلسل بتحولها هي نفسها إلى قوة قاصمة. لقد كان «الأخضر» بالنسبة إليها
موضوعاً لها... ولم يكن ذاتاً تنافسها. يسكت الليبرالي العربي عن هذه الحقيقة
التاريخية لأنه يدرك لا شعورياً أنه إن تركها تنضم إلى عناصر خطابه أفسدت عليه
دعواه. ذلك أن مضمون كلمة «ما» في الشعار الليبرالي العربي القائل: «لن نهض إلا
بما نهضت به أوروبا» سيتقل، هو الآخر حيثث من العموم إلى الخصوص ليصبح كما
يلي: لن نهض العرب إلا بأمور نهضت بها أوروبا من قبل، من بينها - ضرورة -
غياب كل منافس ومعارض، الشيء الذي يعني غياب أوروبا ذاتها. ويحاول الليبرالي
العربي أن يتجنب هذا «اللامعقول» فيطالب بالرجوع إلى «الليبرالية الأصلية»^(٢١)، وقد
لا يتردد في الدعوة إلى «محاربة» أوروبا الاستعمارية والامبريالية، ولكنه يتجاهل طرح
مشكلة الوسيلة: هل يمكن محاربة أوروبا المعاصرة - من الخارج - بواسطة «الليبرالية
الأصلية» تلك، ليبرالية القرن الثامن عشر؟

ويأتي الموقف التوقيفي ليحاول الجمع بين «الحسنين»: بين «أحسن» ما في
النموذج العربي الاسلامي و«أحسن» ما في النموذج الأوروبي، ناسياً أو متناسياً أن

(٢٠) سلامة موسى، ما هي النهضة؟ (القاهرة: مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د. ت. ج.])،

ص ١١٨.

(٢١) عبد الله المروى، العرب والفكر للتاريخي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١١.

«أحسن» ما في النموذج الأول هو ما يتبناه السلفي وإن «أحسن» ما في النموذج الثاني هو ما يتبناه الليبرالي... وإذن فداعية التوفيق يسكت عما سكنت عنه السلفي من جهة وعما سكنت عنه الليبرالي من جهة ثانية، وبذلك يتبنى «اللامعقول» في موقف كل منهما: إنه يضع كشرط للنهضة غياب غرب الأمل وغرب اليوم معاً.

نستطيع، بعد الذي تقدم، أن نصوغ العلاقة الشاوية خلف عناصر الخطاب النهضوي العربي بكل اتجاهاته كما يلي: عندما يسقط الغرب ستندم القوى الخارجية المعرقة لنهضتنا وإذ ذاك ستولى قيادة البشرية. وواضح أن طرح القضية بهذا الشكل سيجعل من «النهضة المنشودة» حلماً غير قابل للتحقيق نظراً للامعقولية الشرط الموضوعي الذي يفترضه هذا الحلم ويؤسس نفسه عليه، نقصد بذلك «سقوط الغرب» أو «انعدام القوى الخارجية».

ونحن عندما نصوغ المسألة على هذا الشكل، بهدف تعرية جانب اللامعقول في الحلم النهضوي العربي، لا نقلل أبداً من دور الاستعمار والامبريالية العالمية وريبتها الصهيونية في عرقلة نهضة العرب وقمع كل تحرك حقيقي يقومون به نحو تحقيق حلمهم المشروع في الوحدة والتقدم، ولكن الذي نريد إبرازه هو عدم قدرة الخطاب النهضوي العربي على استيعاب هذه الحقيقة استيعاباً عقلانياً ضمن الشروط الموضوعية والذاتية التي تغذيها وتجعل منها ما هي عليه. ولذلك نجد أنه يغير، في الأعم الأغلب، عن «أحوال» نفسه وليس عن حقائق موضوعية ولا عن تطلعات خاضعة للرقابة العقلية.

إن غياب الآخر هو فعلاً شرط في نهضة العرب، ولكن لا شيء يبرر معادلة هذا «الآخر» بـ «سقوط الغرب»، ولا ربط «النهضة» بـ «قيادة الانسانية» أو ما أشبه ذلك من الطموحات. إن «الآخر» في الواقع العربي الراهن هو مزيج من المعطيات الذاتية والموضوعية تشكل رواسب الماضي وتدخلات الامبريالية أهم عناصرها. وواضح أن طرح القضية انطلاقاً من تحليل موضوعي واقعي علمي - ولا بد من التأكيد على هذه الأوصاف رغم تداخل معانيها - سيحوّل المشكل الذي يعانيه العرب من مشكل صياغة «حلم مطابق» للنهضة إلى قضية التمصر الوطني والخروج من وضعية التبعية والتخلف. ومن دون شك، فإن هذا الطرح الواقعي - العلمي سيحرر الخطاب النهضوي العربي من مقولاته الفارغة وتأثيرها على الوجدان العربي الراهن ليرتفع إلى المستوى العقلاني الذي يمكنه من التفكير في مشروعه المستقبلي انطلاقاً من تحليل الواقع الملموس بدلاً من التفكير فيه انطلاقاً من سراب الحلم وهواجسه.

صحيح أنه حدث في بعض الفترات. وبكيفية خاصة في أوائل الستينات من هذا القرن أن اتجه الخطاب العربي هذا الاتجاه. ففي تلك الفترة اختلفت أو كادت

تخفي من ذلك الخطاب مقولة «النهضة» وتوابعها لتحلّ محلها مقولة «الثورة» وتوابعها... ولكن ما إن وقعت هزيمة ١٩٦٧ حتى أخذ الخطاب العربي يتكصّر إلى الوراء، لا ليتحصن في مواقع صلبة بروح الواقعية الثورية - وعلى نفس الطريق - بل ليركن إلى أطلال الماضي يستعيد حلم النهضة وسط كابوس الهزيمة. هكذا بصورة لا تكاد تصدق ارتد الخطاب العربي «الثوري» إلى ما قبل قرن من الزمن لي طرح من جديد نفس القضايا التي كان ينظر إليها قبل الهزيمة على أنها تجاوزت وأن قضايا أخرى جديدة قد حلت محلها، على صعيد الخطاب، لتعبر ليس فقط عن تقدم هذا الخطاب بل أيضاً عن مسيرته لقضايا العصر الأساسية، قضايا الثورة الاشتراكية والوحدة القومية... الخ.

ما الذي يبرر هذه «الردة»؟

لا شك أن الذي يقارن بين الواقع الاقتصادي الاجتماعي السياسي الذي كان يعيشه العرب قبل حرب ١٩٦٧ والواقع الاقتصادي الاجتماعي السياسي الذي أصبحوا يعيشونه بعدها لن يجد قط ما به يمكن تبرير تلك الردة على صعيد الفكر، فظروف العرب الاقتصادية الاجتماعية السياسية ظلت هي هي قبل الهزيمة وبعدها: فلا المنشآت الاقتصادية دمرت ولا الطبقات تزحزحت من مواقعها ولا أساليب الحكم تغيرت... إن «كل» ما حدث على صعيد الواقع هو انكسار جيوش واحتلال أراضٍ، الشيء الذي لا يعني - على صعيد الواقع كذلك أكثر من الواقعة التالية: وهي أن العرب خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل^(٢٢). الشيء الذي كان محتملاً على كل حال. فلماذا إذن كان وقع هذه الخسارة على الوعي العربي عظيماً مهولاً بالشكل الذي رأينا؟

إن «الردة» على صعيد الفكر مع بقاء الواقع المادي ثابتاً يطرح جوهر العلاقة بين الفكر والواقع. وبعبارة أخرى إن تلك الردة تعني أن الفكر العربي قبل حرب ١٩٦٧ لم يكن يعبر عن معطيات الواقع العربي الحقيقية القائمة آنذاك بل كان يعبر عن «واقع» آخر كان يعيشه العرب على صعيد الحلم. وعندما حلت بهم الهزيمة اصطدموا بالواقع الحقيقي الذي يعيشونه ويتحركون في إطاره فتحول حلمهم ذلك، بكل سرعة لازمانية - الحلم، تحول إلى كابوس، وأصبح خطابهم، المنفصل دوماً عن الواقع، يعبر هذه المرة عن «الحلم - الكابوس» بسدل التفتي بحلم «الثورة» و«الوحدة والاشتراكية»... حلم «القضاء على إسرائيل»...

هكذا يتضح أنه لا مقولات «الثورة» و«الوحدة» و«الاشتراكية» التي سادت في

(٢٢) لا مجال تماماً لمقارنة هزيمة ١٩٦٧ بما حل بفرنسا أو بالمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية.

الخطاب العربي قبل حرب ١٩٦٧، ولا مقولات والانحطاط والسقوط والفجعة التي هيمنت وتهمن على نفس الخطاب بعد تلك الحرب، وإلى الآن، لا هذه ولا تلك كانت تعبر أو هي تعبر الآن عن واقع موضوعي، أو عن أي شيء له ارتباط موضوعي بهذا الواقع، بل لقد كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولا زالت، مقولات قارعة جوفاء تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها، تعكس أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية. وبعبارة أخرى، يجب القول إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر كان في جملته، ولا يزال، خطاب وجدان وليس خطاب عقل... لقد كان ولا يزال يعبر عما «يجده» الكاتب العربي في نفسه من انفعالات إزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث...

وتلك نتيجة لعلها ستجد في الفصول القادمة ما يؤكد ما ويرر تعميمها على مختلف أصناف هذا الخطاب.

ثانياً: الأصالة... والمعاصرة

تطرح قضية «الأصالة والمعاصرة» نفسها على الفكر العربي، الحديث والمعاصر، على أنها القضية الأولى والأساسية في اشكاليته، القضية الأكثر التصاقاً به، بمقوماته ومضمونه، بأدواته وأساليبه عمله. وإذا كنا قد سجلنا من قبل غياب «نقد العقل» في الخطاب العربي المعاصر. فإن الحديث عن الطريقة أو الكيفية أو الوجهة التي تمكن من «التنوير» بهذا العقل حديث متواصل ومستمر، منذ بدء اليقظة العربية الحديثة إلى اليوم، وذلك إلى درجة تسمح بالقول إن الخطاب النهضوي العربي هو أساساً خطاب في «تحديث العقل العربي».

ولا يتعلق الأمر هنا بخطاب متطور يتجاوز نفسه ومشاكله باستمرار، بل بخطاب يكرر نفسه ويعطى نفس المشكلة ويدور حول محور ظل دائماً هو قطباه: التراث (أو الأصالة) من جهة والفكر الأوروبي (المعاصرة = الحديثة) من جهة أخرى. ومن هنا كانت الاتجاهات أو التيارات التي يمكن للمرء أن يرصدها ويقارن بينها في هذا الخطاب لا تختلف في هومها ومضمونها ولغتها إلا باختلاف موقعها على ذلك المحور، فما كان في الوسط فهو توفيقي وما كان في أحد القطبين فهو إما سلفي ينشد الأصالة وإما عصري ينشد الحديثة. ولا يعني هذا التصنيف وجود فواصل واضحة بين المواقع، ولا أن هذه المواقع ثابتة، بل الملاحظ هو أن هناك دائماً انزلاقاً في المواقع وتداخلاً في الاتجاهات مما يجعل من التصنيف مسألة نسبية إلى حد كبير.

هذا إذا نظرنا إلى هذا الخطاب من حيث مضمونه واتجاهه. أما إذا نظرنا إليه من الزاوية التي تهتم هنا، أي من حيث طبيعته وخصائصه كخطاب في «تحديث العالم

العربي، صادر عن هذا العقل نفسه، فإن مجال تلك النسبية سيضيق إلى درجة يصبح معها التصنيف مسألة شكلية تماماً، مسألة تفرضها طريقة العرض لا الموضوع المعروض.

لتبين، إذن، التصنيف الشائع مع بعض التلوينات التي تفرضها اللغة التي يستعملها، بل يستعيرها، هذا المفكر أو ذاك، ولنبداً بالاستيعاب إلى الخطاب السلفي يشرح وجهة نظره في «تحرير العقل».

كان الخطاب السلفي ولا يزال ينوّه بـ «العقل» ويدعو إلى الاحتكام إليه. ولكن أي عقل؟ إنه العقل الذي يرجع في اشتقاقه إلى «عقلت البعير إذا جمعت قوائمه»^(٢٣) ومنعته من الحركة أي من «النهوض»، ويرجع في أساسه الأخلاقي - السديني إلى: «وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يجبهه»^(٢٤) ويستمدّ فعاليتيه و«اجرائيته» من كونه «يعقل عن الله» إما بـ «فكر ونظر» كما يقول المتكلمون، وإما بـ «بصيرة ومعرفه» كما يقول المتصوفة السنيون^(٢٥). إنه في الجملة «العقل الأشعري» الذي حدّده الغزالي تحديداً صريحاً واضحاً حينما وصفه بأنه «العقل الذي يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه»^(٢٦)، وأخيراً، وليس آخراً، أنه العقل الذي يتحدث عنه وبه «الشيخ» رائد السلفية الحديثة حينما حدد المهمة الأساسية لدعوته الإصلاحية في: «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردّ من شططه وتقليل من خلطه وخبطه». العقل الذي يصبح «على هذا الوجه صديقاً للعلم، باعشاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتمويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل»^(٢٧).

«العقل السلفي» إذن، مكبوح الجياح مردود «الشطط»، لا ينتج العلم، بل هو

(٢٣) انظر مادة «عقل» في: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ - ١٩٥٦).

(٢٤) نفس المرجع.

(٢٥) انظر رسالة: أبو عبد الله الخارث بن أسد الحاسبي، ماهية العقل، تحقيق حسين القوتلي (بيروت: دار الكتني: دار الفكر، ١٩٧٨).

(٢٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ)، ج ١، ص ٦.

(٢٧) محمد هبده، أورد هذا النص أحمد أمين في كتابه: زعماء الإصلاح في العصر الحديث (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.]، ص ٣٢٧. هذا والتشديد من عندنا (م.ح.ج.).

«صديق» له فقط، يبحث في «أسرار الكون» ولكن مع «احترام الحقائق الثابتة»... إنه «عقل الماضي». لا بل «العقل السني» الذي «ردع» و«كبح» مسيرة «نهضة» الماضي التي شيدتها عقل المعتزلة والفلاسفة والعلماء.

وهكذا فد «تحرير الفكر»، في المنظور السلفي عموماً، لا يعني الخروج به من الدائرة التي كان يتحرك داخلها أثناء عصر «الانحطاط»، عصر ما قبل النهضة، بل يعني فقط إعادة موضعيته داخل هذه الدائرة نفسها. وبعبارة أخرى: لقد فكر الشيخ في «تحرير الفكر» داخل الحقل المعرفي - الأيديولوجي القديم وضمن إشكاليته. إن مفاهيم: «التقليد» و«طريقة سلف الأمة»، و«ظهور الخلاف» و«النيابغ الأولى» و«موازن العقل البشري» و«شطط العقل...»، كل هذه المفاهيم كانت، ولا تزال، عناصر أساسية في بنية فكرية ثقافية هي ذاتها تلك التي كانت سائدة من قبل، والتي كان من المفروض أن تنطلق النهضة من كسرهما وتشبيد أخرى مكانها. هنا أيضاً، وفي مجال «الفكر» كذلك، تصبح النهضة هي «بعث ما مضى، لا خلق شيء جديد»^(٢٨). ليس هذا وحسب، بل إن عبارة «قبل ظهور الخلاف»، ذات دلالة في هذا الصدد. ذلك لأن «تحرير الفكر» بالرجوع به إلى مرحلة ما قبل «ظهور الخلاف» - في التاريخ العربي الإسلامي - معناه الرجوع به إلى مرحلة ما قبل «ظهور العقل» في الحياة الفكرية العربية الإسلامية. وتلك هي الدلالة العميقة لما ترمز إليه - على الصعيد الأيستيولوجي - العبارة المتوارثة منذ الإمام مالك: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» التي كانت ولا زالت شعاراً لكل رؤية إصلاحية سلفية.

إذا كان المصلح السلفي قد فكر في الإصلاح والتحرير بعقل ينتمي إلى الماضي العربي الإسلامي ويتحرك ضمن إشكاليته، فإن الليبرالي العربي قد بشر بالنهضة والتقدم بواسطة «مركبات ذهنية»^(٢٩) تنتمي إلى الماضي - الحاضر الأوروبي، «مركبات» التقطها كما يقول من أفواه كل من أبسن وشو وولز وفولتير وروسو وداروين وسبنسر وفرويد وماركس وغيرهم من أقطاب الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. إن الليبرالي العربي هنا يسكت تماماً عن الماضي العربي، فهو لا يدخل في اهتمامه بل يعصده بكل إصرار. إنه يريد «تحرير» الرجل العربي العصري - الذي - لا يرجع تاريخه إلى أكثر من خمسمائة سنة حين شرع الأوروبيون يعتمدون المعارف العلمية بدلاً من العقائد الموروثة»^(٣٠).

(٢٨) بريك، العرب وتاريخ المستقبل، ص ٤٢. والعبارة كاملة كما يلي: «والإشارة إلى الوجود الدائم للماضي تدل على أن ما ينشده العرب هو بعث ما مضى لا خلق شيء جديد».

(٢٩) التعبير لسلامة موسى. انظر: سلامة موسى، تربية سلامة موسى (القاهرة: مؤسسة الحناحي، ١٩٥٨)، ص ١٠١.

(٣٠) سلامة موسى، التقديف الذاتي (القاهرة: مطبعة التقدم، [د. ت. د.])، ص ٨٠.

«تخريج الرجل العربي - الذي - لا يرجع تاريخه إلى أكثر من خمسمائة سنة» الأخيرة من التاريخ الأوروبي؟ كيف يمكن توريث العربي تاريخاً غير تاريخه؟ كما يمكن سلخه بالمرّة عن ماضيه، بل عن بيئته ومحيطه؟ أسئلة لا يطرحها الليبرالي العربي لأن النهضة في نظره إما أن تكون أوروبية الطابع والمقومات وإما أن لا تكون. إنه يرى «أنه ليس من المستطاع أن تأخذ أمة بالحضارة العصرية إذا كانت تعيش ثقافة قديمة لم تستطع في تاريخها الماضي إلا أن تنتج الحضارة الزراعية فقط... لا يمكن لأمة أن تعيش في حضارة صناعية ما لم تخلق الثقافة العلمية التي أدت إليها، وهي إذا أهملت هذه الثقافة العلمية فإنها سرعان ما تعود إلى الحضارة الزراعية التي تنعكس إليها كل أمة حين تنهقر ثقافتها»^(٣١). وإذن، فإن «القراء العرب يحتاجون إلى التوسيع الغربي لعقولهم الشرقية»^(٣٢) وليس إلى ثقافتهم الزراعية، «والغيبية»، التي ولّى زمانها، إنهم يحتاجون إلى «المبادئ الأوروبية» وليس إلى القيم الماضية.

هل حقق الليبرالي العربي حلمه؟ هل استطاع «تخريج الرجل العربي العصري» الذي يتسمي إلى التاريخ الأوروبي، تاريخ الخمسمائة سنة الماضية؟

لقد التقط الليبرالي العربي «مركبات ذهنية»، وأحياناً يسميها «مركبات نفسية» من فضاء الفكر الأوروبي الحديث وأخذ ينثرها في الفضاء العربي على شكل «متنوعات» صحفية الطابع، وبـ «لغة التلغراف»، مركبات لا رابطة بينها، بل هي بـ «نماذج» أو «موديلات» من السلع الأجنبية أشبه، مركبات مقطوعة الصلة بموطنها، غريبة يتيمة في الفضاء الذي تنقل إليه، فكان طبيعياً أن لا تلقى إلا أصداء خافتة متقطعة سرعان ما تتلاشى أمام أمواج حركة «البعث» السلفية، حركة بعث «الثقافة الزراعية» (؟) ذاتها. ولم يكن الليبرالي العربي غافلاً عن ذلك، بل كان يعيه ويقلق منه ولا يتردد في إبداء أسفه وضجره إزاءه. يقول «لقد انطلقت في أماننا حيوية جديدة في بلادنا، تجدد القيم والأوزان في معاني الحياة والاجتماع والرفق، ولكننا لا ننزال في اختلاط وارتباك وتردد، لا نعرف هل نأخذ بالقيم القديمة أم بالقيم الجديدة؟ ويتساءل مستكراً: «ما هي النهضة، هل هي القيم القديمة؟ لقد كان يعيش المستقبل و«كابوس» الماضي جاثم على صدره، أما الحاضر فهو متردد في شأنه: إنه يضيق ذرعاً بالمستعمر ويتمنى رحيله ولكنه يخشى أن تكون النتيجة انتصار السلفي عليه. يقول: «إن أسوأ ما أخشاه أن تنتصر على المستعمرين ونطردهم، وأن نتصر على المستغلين

(٣١) سلامة موسى، ما هي النهضة؟ (القاهرة: دار الجيل للطباعة، [د. ت.])، ص ١١٦ و ١٣٠.

(٣٢) نفس المرجع، ص ١٣٠.

ونخضعهم، ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا، ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء^(٣٣).

لماذا التخوف من أن تتصر القرون الوسطى علينا ونحن نعيش حلم النهضة؟ سؤال لم يستطع الليبرالي العربي طرحه ولا مناقشته، لأنه سؤال يحمر إلى التاريخ، وهو لا «تاريخ» له. الليبرالي العربي لا «تاريخ» له بمعنى أنه يفكر ويعلم بـ «مركبات ذهنية» وجدها خارج تاريخه جاهزة فتبناها قافزاً هكذا على ما كان يجب البدء به: تصفية الحساب مع «القرون الوسطى» انطلاقاً من «العودة إلى القدماء»، لا من الهروب منهم.

هكذا يلتقي السلفي والليبرالي العربي على صعيد واحد، فكلاهما يسرى «النهضة» في القفز على التاريخ، لا في صنعه. الأول يراها في «العودة إلى طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف»، والثاني يراها في العودة إلى «المبادئ الأوروبية» ولتقل «قبل ظهور الاستعمار». نعم لقد خاض السلفي معارك مع بعض مخلفات عصر الانحطاط الذي يشكّل «القرون الوسطى» - العربية الإسلامية - وبكيفية خاصة مع الطرقية والشعوذة، ولكنه خاض هذه المعارك لا بـ «عقل» ما بعد عصر الانحطاط بل بـ «عقل» ما قبله، لا بـ «عقل» الغد بل بـ «عقل» الأسس. ومثل ذلك فعل «الليبرالي» العربي: فقد خاض هو الآخر على نفس الساحة معارك ضد «التقاليد والغيبيات» التي كان يقرأ فيها مساوئ القرون الوسطى الأوروبية فخاطبها، لا بـ «عقل» يتم بناؤه من خلال المعركة وبواسطتها وعلى ساحتها، بل باسم «عقل» جاهز يتحدث عن «المبادئ الأوروبية»، لا حديث السلفي الذي كان يحاول قراءتها في مبادئه واكتشافها في تراثه، على طريقته الخاصة في «التأويل» و«الاجتهاد»، بل حديث العقل الذي غرس تلك المبادئ وتغذى منها فحقق في موطنه النصر «النهائي» على القرون الوسطى ونصّب نفسه، من جديد، «عقلاً كونياً» يريد فرض سلطته على الجميع. كان لا بد إذن أن يتكصّر السلفي، أمام هذا «الغزو الصليبي الفكري» الجديد، إلى مواقع خلفية يحصن فيها نفسه ليتصدى للدفاع عن «التقاليد والغيبيات» لا من منظور تهديدي اصلاحي، هذه المرة، بل باسم الأصالة التاريخية والهوية الدينية.

والنتيجة: استمرار القديم، لا في «جوف» الجديد: يغنيه ويؤصله، بل استمراره إلى جنبه: يضايقه وينافسه.

بالفعل، لقد صدقت نبوءة «الليبرالي» العربي - الرائد: فد «القرون الوسطى» لم

(٣٣) نفس المرجع، ص ١٠.

تنهزم بعد في حياتنا، والدعوة إلى القدماء متواصلة مستمرة، ليس بصوت واحد وحسب، بل بأصوات متنوعة متنافسة. أما الصراع - صراع المضايقة والمنافسة - بين القديم والجديد في حياتنا الفكرية فلم يعد يعكس صراعات أيديولوجية أو يعبر عن «مركبات ذهنية» تنقسم المفكرين والكتاب، بل إنه اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، يجري داخل الخطاب الواحد الذي ينتجه عقل واحد ويفصح عنه «قلم» واحد. إن وعي النهضة اليوم يبدو، لدى المفكر العربي، أكثر عمقاً وشقاء من وعي النهضة بالأمس. والسلفي والليبرالي يعيشان اليوم، كلاهما، هذا الوعي الممزق الشقي، إما على مستوى اللاوعي، والموقف في هذه الحالة هو الهروب إلى الأمام برفض «خرافات الماضي»، أو إلى الوراء برفض «جاهلية» العصر. وإما على مستوى الوعي غير الواعي بنفسه، الهارب من شقائه وعمزقه. والموقف في هذه الحالة هو مصارعة التناقض داخل الوعي بمحاولات الانتقاء والتوفيق، وهي محاولات تخفي، أو هي تحاول أن تخفي، الكلب الصراع على النفس.

لترك جانباً موقف «الرفض» اليميني الماضيوي، واليساري الاغترابي، فهو إذ يعكس «شقاء الوعي» على صعيد اللاوعي لا يفهم النهضة على أنها بناء شيء جديد، بل على أنها تبني نموذجاً جاهزاً يراه إما في «الماضي الأصيل» وإما في «الحاضر المعاصر»... نستمتع إذن إلى خطاب الوعي غير الواعي بنفسه، خطاب السلفي الجديد المتبني للغة الليبرالية، وإلى خطاب الليبرالي الجديد الذي يبحث عن شيء «نافع» في «البضاعة» السلفية الموروثة، لا بل في «محاضر التجربة» الماضية.

«إن قضية العقل العربي هي قضيتنا الحضارية الأولى، لأنها القضية التي تتوقف عليها مواجهتنا لجميع قضايانا المصرية مواجهة قوية، فعقلنا هو الذي يقرر مصيرنا لأنه هو الذي يوفر لنا الإدراك الحقيقي للمعطيات العقلية لعملية تقرير المصير...» ولذلك فإننا لا نثير قضية تحديث العقل العربي أثارة نظرية بل أثارة تطبيقية وظيفية قوامها وعي الصلة الحركية العضوية بين الفكر والحياة، بين المفهوم والسلوك، فليس هناك حياة حديثة بدون فكر حديث، وليس هناك سلوك حديث بدون مفهوم حديث للسلوك. وقد سبق تحديث بعض مظاهر حياتنا أو سلوكنا تحديث روح ثقافتنا أو منهجية تفكيرنا، فسبب لنا ذلك ما نعرف من تخلف وتناقض وعماقت (...). ولا تثير القضية أثارة كلامية بل أثارة وجودية، وندعو العقل العربي للتحوّل من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء، ومن اجترار المنظومات والأراجيز إلى نظم الفكر والحياة، بل نظم الكون نظماً ابداعياً جديداً^(٣٤).

(٣٤) حسن صعب، تحديث العقل العربي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٩)، ص ٣ - ٤. هذا ويشير إلى الصفحات داخل النص.

إن الذي يستمع إلى هذه الفقرات التي اقتبسناها من الـ «استهلال» الذي قدم به المؤلف لكتابه يظن ظناً قوياً أننا هنا أمام خطاب جديد للعقل العربي عن نفسه، وبالتالي أمام بداية جديدة نوعي النهضة وشروطها في الخطاب النهضوي العربي. غير أن هذا المستمع سرعان ما سيصاب بخيبة أمل. ذلك أنه سيكتشف منذ «الفصل الأول» أن الأمر يتعلق هنا لا بنقد العقل قصد الكشف فيه عما جعله ينصرف إلى «صناعة الكلمات» بدل «صناعة الأشياء»، وإلى اجتراح المنظومات والأراجيز بدل «نظم الفكر والحياة» - الشيء الذي ينسجم فعلاً مع «الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث» التي يشر بها الكتاب في عنوانه الفرعي - بل يتعلق الأمر أولاً وأخيراً بسرد أطروحات ليبرالية، علمية واقتصادية، توظفها وتوجهها رؤية سلفية مكشوفة^(٣٥).

يسكت الخطاب السلفي - الليبرالي عن واقع «العقل العربي»، عن مكوناته وثوابته، عن نقائضه وتناقضاته، ليؤكد منذ البدء على «قابليته لكل تقدم» وليطلب منه، منذ البدء أيضاً، أن يُقبل على التحديث من باب «الواسع» أن «يستسيغ»، منذ البدء مرة أخرى، «مستلزمات التحديث الأساسية» التي هي «الحرية الإنسانية والتجريبية العلمية والتنظيمية العقلانية، والابداعية الفكرية» (ص ٥). إنها «المبادئ الأوروبية» الجديدة التي حلت في خطاب الليبرالي العربي مكان «الحرية والمساواة والدمستور والنظرة الموضوعية للكون» في خطاب الليبرالي العربي «القديم»، ولكن مع هذه الاضافة وهي أن هذه المبادئ أصبحت ينظر إليها الآن، مع هذا الليبرالي السلفي على أنها وإن كانت أوروبية في الحاضر فهي ذات جلور تمتد بعيداً في ماضينا العربي، بل في أصحائنا شرقنا القديم.

وكما يفعل - دائماً - «العقل العربي» الحديث والمعاصر، العقل الذي لم يخضع للنقد ولا تعلم كيف يمارس الرقابة الذاتية، فإن التضكير في هذه الفرضية التاريخية تكفيه لينتقل إلى النتيجة التالية، وهي: «نحن على يقين أنه ما دام لنا أصل الشجرة فلا بد لنا أن نبلغ فروعها المتسامية في الفضاء، وكما صنعنا الحضارة بالأمس فسنعود لصنعها في الغد، وكما قدّمنا العلم بالأمس فسنعود لتقديمه في الغد...» (ص ٨). إنه «القياس»، قياس الحاضر على الماضي الذي ما زال يشكل أحد ثوابت «العقل

(٣٥) نستعمل هنا الصيغ: ليبرالي، سلفي، ماركسوي للإشارة إلى أن الأمر يتعلق لا بالليبرالي أو الماركسي كما يتحدث داخل الفكر الأوروبي، ولا بالسلفي كما يتحدث داخل الفكر الإسلامي، بل بالشخص الذي ينادي بأطروحات ليبرالية أو ماركسية أو سلفية دون أن تكون من جملة المعتقدات الأساسية لنظامه الفكري وسلوكه وأخلاقيته وبكيفية عامة نقصد بهذه الصيغ التنبيه إلى أن الأمر يتعلق باتساب الشخص إلى ما ليس هو فيه أو ما لم يعد إليه بعد.

العربي» على الرغم من كل دعوة تصدر منه إلى «التحديث» أو «التجديد»، وعلى الرغم كذلك من أنه لا يتردد في التأكيد على «أن السبب الرئيسي في دخولنا عصر الاكتشاف الفضائي متفرجين لا مشاركين هو أننا، بعد أكثر من قرن ونصف من التفاعل مع ذرية كولومبوس وبيكون، لا نزال... مأخوذون بالقياسات الكلامية بين أحوالنا الحاضرة والماضية والقياسات الأيديولوجية مع أحوال الآخرين، ولا نزال مفتونين بهذه القياسات التجريدية عن البحث المنهجي العلمي الذي يوفر لنا قاعدة النظر المستقبلي لحقيقة أحوالنا». ويضيف صاحبنا مباشرة: «إننا نفعل هذا اليوم مع أن فكرنا العربي الوسطي كان أسبق من الفكر الأوروبي الحديث إلى التشديد بعواقب القياس التجريبية» (كذا). ويستمر الخطاب السلفي - الليبرالي في عرض تناقضاته فيستشهد بابن تيمية وابن خلدون ضد «القياس» وبرغزوفون كرمير لإبراز دور العرب في «الروح الجديدة والطرق الجديدة في العالم الأوروبي»، معتمداً آلية القياس على طول الخط (ص ١٣).

لنختصر الموقف بالقول إننا هنا أيضاً أمام عقل قديم يدعو إلى التحديث... وإلى الثورة الثقافية. لقد كشف الخطاب السلفي - الليبرالي عن طبيعته منذ البداية... فلننظر كيف ستكون طريق الليبرالي - الوضعي - السلفي.

• • •

«كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره غفلت منا عصرنا أو نقلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره غفلت منا عروبتنا أو غفلت منها؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء، فكيف إذن يكون الطريق؟». وبعبارة أخرى: «كيف السبيل إلى ثقافة موحدة منسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة»^(٣٦).

تلك هي إشكالية «الأصالة والمعاصرة» في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فكر القرن الماضي وهذا القرن، يستعيدها بكل بطانتها الوجدانية، «الفيلسوف» العربي، الليبرالي - الوضعي، بعد أن بقي لمدة أعوام طويلة ينادي بضرورة تبني «فلسفة علمية» والتخلي عن «خرافة الميتافيزيقا» معتقداً أن «لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترًا». وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم، ظناً منه كما يقول «إن الحضارة وحده لا تنجز، فإما أن نقبلها من أصحابها - وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع - أو أن نرفضها، وليس

(٣٦) زكي نجيب محمود، محمد العقل العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ٦.

في الأمر خيار، بحيث نتقي جانباً ونترك جانباً، كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال» (ص ١٣). انه نوع من «الاعترافات» بل هو نقد ذاتي قاس وصریح بممارسه داعية «الوضعية المنطقية»، في العالم العربي تحت ضغط «صحوة قلق» قومية اتجهت به في «أنضج سنه» إلى تغيير موقفه من التراث، بل ومن الغرب وحضارته كذلك.

عقل صنعت - أو على الأقل شكلته - الوضعية المنطقية، يتجه إلى التراث... فكيف سيفرأ ما يرى؟ وكيف سيخطط، بناء على ذلك، له «تجديد الفكر العربي»؟

إن «القراءة» هنا ستكون بلا ريب خاضعة لمبادئ هذه الوضعية المنطقية ولطريقة تعاملها مع موضوعاتها، وهذا ما لا يخفيه صاحبها. فعندما تسأل عن الكيفية التي سيحقق بها «المواءمة» بين التراث والعصر وتجد «مفتاحاً للموقف كله» حسب تعبيره، في فكرة «المتقنة» التي تؤسس الفلسفة التي كان يشير بها: الفلسفة الوضعية الجديدة. ولذلك كان الجواب عن السؤال «ماذا نأخذ من تراث الأقدمين» جواباً جاهزاً، إنه: «أن نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة». ذلك هو المبدأ الذي يوجه القراءة الوضعية للتراث، أما الطريق إلى تطبيق هذا المبدأ فيقوم هو الآخر على قاعدة منهجية وضعية هي: الفصل في التراث بين المضمون والشكل، تماماً كما تفصل في المنطق بين صورة القضية ومحتواها، وفي الرياضيات بين قالب المعادلات ومكوناتها، وبما أن الصورة والقالب في المنطق والرياضيات هما وحدهما الثابتان، فكذلك يجب أن يكون «الشكل» في التراث هو الثابت الذي يجب أخذه، أما المضمون فبما أنه متغير فيجب أن نستلذه من عصرنا نحن، لا بل من الذين نعيش معهم عصرهم.

هكذا يتضح أن النتائج التي سينتهي إليها العرض، والاستعراض، ستكون محكومة بالمقدمات... وفيلسوف الوضعية المنطقية يعرف هذا جيداً، ولكن «صحوته الفلقة» جعلته - ربما - ينسى هذا ويعتقد بالتالي أنه قد تحرر من رؤيته السابقة، ولذلك تراه يبحث عن النتيجة هنا وهناك إلى أن وجدها في - لا بل أسقطها على - «غربة» أبي حيان التوحيدي الذي قرأ فيها غريبته، يقول: «إن استعارتنا لما استعرناه من أبي حيان التوحيدي، للتشابه الذي رأيناه بين وقفته في زمنه والوقفة التي نظن أن الكاتب العربي المعاصر يقفها من معاصريه لتصلح دليلاً على ما يؤخذ من التراث وما لا يؤخذ. وأستطيع أن أخص رأيي في ذلك بعبرة واحدة قصيرة تفصيلها وارد في سائر فصول هذا الكتاب وهي أن ما نأخذه من تراثنا هو الشكل دون مضمونه. فقد نجد الأسلاف ذوي وقفة يغلب عليها النظر العقلي فنأخذ عنهم هذه العقلانية في النظر، وأما موضوعاتها التي صبوا عليها الفكر المنطقي، فلم تعد في أغلب الحالات هي موضوعاتنا. وهذا أبو حيان التوحيدي يضيق بنفسه وتأخذه الحيرة، إذ يجد نفسه لا هو

من أهل الدنيا الناجحين في أمورهما، ولا هو من أهل الآخرة الذين يتجردون لها، وقد نضيق نحن بأنفسنا وتأخذنا الحيرة كذلك، ولكن قلنا يكون هذان هما الطرفان اللذان نتردد بينهما: الدنيا والآخرة بل قد يكون الطرفان أمامنا هما حياة معاصرة بكل أجهزتها العصر وأدواته الفكرية، أو حياة تقليدية وهكذا يكون التشابه في بنية الاطار، لا يتعداه إلى حشوه وفحواه» (ص ١٠٣).

لم يكن صاحب الوضعية المنطقية يطلب جديداً، بل كان يحمل معه «جديده» ويطوف به في محاضره تراثنا. وهكذا فكما وجد، في غربة أبي حيان التوحيدي وقلقه ومزقه، الفصل بين الشكل والمضمون سيجد بعض العقلانية التي يبحث عنها تارة لدى المعتزلة، وتارة لدى الأشاعرة، وتارة عند الشيعة، وتارة عند اللغويين والنحاة. ولكن بما أنه لم يكن يجد كل «العقلانية» التي كان يبحث عنها لدى أي من هذه الفرق، وبما أن الشكل والمضمون في فكر كل فرقة يشكلان وحدة واحدة لا تقبل الانفكاك، فلقد ظل صاحبنا متردداً بيننا يأخذ من هذه ما ينسبه ما أخذه من الأخرى، أو ما يفلت منه بمجرد أن يغادر الثانية إلى الثالثة، وهكذا... إلى أن ينتهي به التطواف إلى عتبة «التحول من فكر قديم إلى فكر جديد». هنا، أخذ يقارن - وبواسطة القوالب الوضعية دائماً - بين مفاهيم فكرنا القديم ومفاهيم الفكر الحديث، فوجد تفاوتاً كبيراً بل هوّة سميقة لا يمكن اجتيازها. لقد وجد مثلاً أن «العلم والعمل» في عصرنا في واد، و«العلم» و«العمل» في تراثنا، وبالنسبة عند الغزالي في «ميزان العمل»، في وادٍ آخر: العلم والعمل في عصرنا هما العلم الطبيعي وتطبيقاته، والعلم والعمل عند الغزالي هما «العلم بالله وبجاهلته كل صارف عنه». وأمام هذه الهوة التي لا قرار لها والتي تفصل الفكر الحديث عن فكرنا القديم، لم يتسالك الفيلسوف الوضعي عن الصراخ قائلاً: «إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا، نحن في ذلك أحرار... لكننا لا نملك الحرية في أن نؤخذ بين الفكرين» (ص ١٨٩).

انطلاقاً من هذه النقطة يتحول صاحب «منطق المنفعة»، الذي فشل في الشعور على مبتغاه في تراثنا، إلى فيلسوف تجريبي نقدي - وهل يختلف الإنسان - فيعيد النظر إلى التراث بعد أن طوى «ملف» محاضره، فلا يجد فيه سوى «معرفة قوامها الكلام» معرفة يضعها «بين حواصر» لأنه يطلقها هنا «على ضروب كثيرة من اللغو يمارسها جماعة من الكهان في حياتنا» ويعني بهم «جماعة المثقفين الذين يروجون لبضاعتهم، وما بضاعتهم إلا كلام في كلام». وهكذا يعود صاحب «الصحة القلقة»، القومية التراثية، إلى جلبابه «الوضعي» يلبسه من قمة رأسه إلى الخصر قديمه ليحتمي به من كل شيء اسمه التراث أو له علاقة بالتراث... ثم يلقي بالنتيجة واضحة عنيدة

قائلاً: «عصر التحول عصرنا، ولا تحوّل لنا إلا إذا أقلعنا بالسفائن من شط ليس فيه، أو لا يكاد يكون فيه، إلا ذرابة اللسان وصناعة الكلام، لنقصد إلى شط آخر، تقوم فيه - لا أقول مهارة الأيدي فمهارة الأيدي ذهب زمانها أو أوشك - بل تقوم فيه الأجهزة الآلية القادرة بكل ما تقتضيه من علم وكفاءة عند الإنسان الواقف خلفها» ثم يضيف مباشرة: «وتسألني: وماذا نحن صانعون بأدبنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها، والتي كانت تحتكر عندنا اسم «الثقافة»؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ، ولم أعد أقول - كما قلت مراراً مقلداً هيوم وجارياً مجراء - لم أعد أقول إنها خليقة بأن يقذف بها في النار. وحسي هذا القدر من الاعتدال، ابتغاء الوصول بين جديد وقديم» (ص ٢٣٩ - ٢٤١).

هل نحكم على صاحب «المتنطق الوضعي» بالتناقض الصريح؟ لنؤجل الحكم - إن أمكن ذلك «منطقياً» - إلى حين انتهاء «الصحوة القلقة» من النقد والتجريب. ذلك أن «محاضر التجربة» لا تخص الماضي وحده بل الحاضر أيضاً. وحاضرنا، وبعبارة أدق «عصر التحول» الذي نعيش فيه، ليس ذا وجه واحد، بل هو ذو وجهين: فهو من جهة عصر «آلة، وعلم وكفاءة» وهو من جهة أخرى عصر «ذهبت فيه العصبية» وأخطر مدامها. وما أن صحوة صاحبنا كانت «قومية»، وما أن «العصبية» في هذا العصر قد التهمت اتجاهات عنصرية لا أخلاقياً، فإنه لا يجد مانعاً، بعد عشر صفحات فقط، من تغيير رأيه في سبيل البحث عن «علاج» لويلات هذا العصر، ومشتكون وجهته هذه المرة لا إلى «الشكل» في تراثنا بل إلى ما يزرخ به من «مضمون» انساني «قويم وأمثل»، يقول: «... وفي العصر الذي اشتدت فيه عنصرية اللون والجنس والدين وازداد البطش واتسع الظلم، نجد في تراثنا الفكري ما يضع في أيدينا وقفة مثل، فيها التسامح وفيها العدل والاعتدال، وفيها المساواة وفيها تدرج القيم من الأعلى إلى الأدنى، خطة للسلوك السوي، ولو نسجنا من هذه الخيوط نسجاً ثقافياً يتناول قضايا عصرنا، كان لنا بذلك ما يصح أن نوصف بسببه بأننا أمة الاعتدال في الفكر والعمل، أمة تجمع بين العقل والدين، بين الدنيا والآخرة، بين الفرد والجماعة، أمة - لو صار حاضرها على نهج ماضيها جمعت بين ثقافة الروح وحضارة العيش في هذا العصر الذي كادت الثقافة والحضارة أن تغترقا إلى غير تلاق» (ص ٢٥٣).

يبدو أنه لا حاجة بنا إلى إصدار الأحكام... لقد توارى «المتنطق الوضعي» ليترك مكانه للميتافيزيقا - التي كانت من قبل «خرافة». إن صاحب: «تجديد الفكر العربي» يقترح علينا «فلسفة عربية» - لا بل يعود بنا إلى «الفلسفة العربية» القديمة - تقوم على مبدأ «ثنائية الساء والأرض»، ومبدأ «ثنائية الطبيعة والفن» وأيضاً على الجمع بين «مواجهة الطبيعة» تنتهي بعلم هي ما يميز عصرنا و«مواجهة للمجتمع

الإنساني» تنتهي بالقيم وهي ما يميز ثقافتنا» كما يقول، ثم يضيف: وهذه الثنائية وهذا الجمع «يكتمل الإنسان إنساناً» (ص ٣٨٦) . . . تماماً مثلما «اكتمل» الكتاب، وبطرس الطريقة التي بها «اكتمل».

هل نحتاج إلى مزيد تعليق؟

لنؤجل النقاش . . . فعدوى التناقض والتهافت في «العقل العربي» لا تقف عند حدود الليبرالية والسلفية وامتداداتها في فكرنا المعاصر بل تتعداهما إلى اتجاهات أخرى أكثر «عصرية» . . .

لا تختلف اشكالية الماركساوي العربي عن اشكالية زميله السلفي - الليبرالي، والليبرالي - السلفوي، رغم أنه يشترأ منهما ويتهمهما بالانتقائية ويصنفهما ضمن «البرجوازية الصغيرة» صاحبة «الأيديولوجية الانتهازية». ذلك أنه، هو الآخر، حينما يفكر في ضرورة «إيجاد نظرية ثورية عربية»، ينصرف بتفكيره إلى نفس القطبين اللذين حاول زميله السالفان الجمع بينهما في «تركيبة واحدة»، ولا يختلف عنها إلا في نوع «ما» يريد أخذه من هذا القطب أو ذاك. وهذا راجع إلى زميله يفكران في «التقدم» عندما يتحدثان عن «النهضة»، أما هو فيفكر في «الاشتراكية» عندما يتحدث عن «الثورة». أكيد أن هذا الاختلاف في اللغة والمصطلح وفي تحديد نوعية ما يجب أخذه يعكس تقدماً على صعيد الوعي بأبعاد «المهم» الذاتي وتطور «المعطى» الخارجي. ولكن ما يحتمل هنا ليس «ما يُفكر فيه» بل الطريقة التي يجري بها التفكير. وعلى هذا المستوى بالذات لا نجد اختلافاً، بل تماثلاً وتطابقاً . . . وفي الفقرات التالية ما يؤكد ذلك.

ولعل أبرز مسألة فلسفية، أو أيديولوجية، مطروحة أمام الفكر العربي الاشتراكي، ليس اليوم فحسب، بل ومنذ منتصف الخمسينات إذا شئنا الدقة التاريخية، هي المسألة التالية: الاشتراكية الضرورية والواجبة للوطن العربي، جزءاً وكلاً، أم هي الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية، أم هي الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي؟^(٣٧).

ورغم أن صيغة هذا السؤال تقتصر إلى شيء من الدقة (إذ ما معنى: «الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية»؟) فإن فحوى الاشكالية واضح، ذلك أنه «حتى الآن ما زالت نظريتنا الثورية بوجه عام، إما تغريباً عن وطننا العربي وقوميتنا وظروفنا التاريخية الملموسة، وإما انعزالاً وانطواءً عن العالم وظروفه التاريخية الملموسة»، هذا في

(٣٧) نسيب عمر، فلسفة الحركة الوطنية التحررية (بيروت: دار الراية العربي، ١٩٧١)، ص ٢٥.

حين أن النجاح في عملنا «الثوري» يستلزم «أن نسعى بصورة كافية إلى الربط العلمي الديالكتيكي بين ظروفنا النوعية والظروف العالمية، بين العام والخاص، بين الكل والجزء، بين الفكر العربي القومي والفكر العالمي الأعمى» (ص ٢٦).

كيف نحقق هذا الربط؟ كيف نحل الاشكالية؟

إنه لما كان الأمر يتعلق بمشكلة العلاقة التي يجب أن نقيمها بين العام والخاص بين الفكر الاشتراكي العالمي و«الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي» فإنه لا مندوحة لنا من طرح القضية في أطارها «الأصلي»، أطارها «الواسع الشامل»: أطار العلاقة بين الفكر والواقع، وهنا يتحول السؤال إلى الصيغة التالية: «هل الفلسفة تغير بسيط للأفكار، فكرة تولد فكرة، ونظرية تولد نظرية، أم أن الفلسفة مرتبطة فقط بتبدلات المجتمع وتغيرات الواقع دون أن تكون ذات علاقة بتطور الفكر الفلسفي السابق؟» (ص ٢١).

إن وضع المسألة على هذا الشكل يجعلنا أمام «تيارين فلسفيين خطاطين هما: التيار القائل بأن الفلسفة ليست سوى أفكار ترث أفكاراً، والتيار الثاني القائل بأن الفلسفة ليست مرتبطة بسوى تغيرات المجتمع وتبدلاته» (ص ٢٨). هذا في حين أن الموقف الصحيح هو «الجمع الديالكتيكي» بينهما، فالفلسفة - وبالتالي والنظرية الثورية - التي نحن في حاجة إليها، يجب أن تكون في آن واحد نتاج الأفكار السابقة والتغيرات المجتمعية. وإذن، لا بد من التسليم بأن عملية تطور الأفكار والمناهج الفلسفية تسلك الطريق المرتبطة مع المتطلبات الجديدة للمجتمع في كل مرحلة تطورية له ومع الأفكار الفلسفية السابقة» (ص ٤٠).

والمرحلة التطورية التي يجتازها المجتمع العربي اليوم هي: «تحوّل الثورة الديمقراطية البرجوازية من طراز جديد، إلى الاشتراكية» إنها مرحلة «الحركة الوطنية التحررية». هناك إذن واقع جديد، أو ظاهرة اجتماعية تاريخية خاصة بالوطن العربي وبالبلدان المشابهة له. لقد كان الواقع العالمي، الاجتماعي التاريخي، من قبل ثلاثة أنماط «النمط الرأسمالي، والنمط الاشتراكي، ونمط حركة التحرر الوطني (من الاستعمار)، ولكل من هذه الأنماط فلسفته الخاصة». وبما أنه قد برزت في السنوات الأخيرة وبخاصة في الستينات «ظاهرة اجتماعية جديدة لم تكن موجودة زمن ماركس واتجلز ولينين» فإنه من الضروري قيام «اتجاه فلسفي جديد» هو «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» يأتي في الصف الرابع بعد «فلسفة البروليتاريا في البلدان الاشتراكية» و«فلسفة الرأسمالية المحترقة في الدول الرأسمالية الكبرى منها والصغرى» و«فلسفة الديمقراطية الثورية في بلدان تعمل على التحرر الوطني» (ص ٦٧ - ٦٨).

«لقد أوجد - واكتشف - الفكر الاشتراكي فلسفة كل من الحركات المختلفة في المجتمع، وطور هذه الفلسفة مع تطور المجتمع، غير أنه لم يوجد حتى الآن فلسفة الحركة الوطنية التحررية التي هي طور تاريخي هو فوق طور الحركة الوطنية ودون طور الاشتراكية» (ص ٧٢).

المطلوب إذن «إيجاد» هذه الفلسفة، فلسفة «الحركة الوطنية التحررية» فكيف السبيل إلى ذلك؟

هنا لا بد من الانطلاق من «القضية الأساسية الكبرى الموضوعة أمام كل فلسفة على الإطلاق» قضية «العلاقة بين الفكر والكائن... بين الروح والمادة» (ص ٦١). وهي علاقة تتحدد كما يلي: إما إعطاء الأولوية للفكر (المثالية) وإما إعطاء الأولوية للمادة (المادية) وإما القول بأولوية كل منهما (الثنائية). ولكن لما كانت هذه الأخيرة تؤول عند نهاية التحليل إلى المثالية، فليس هناك سوى موقفين: موقف مثالي وموقف مادي... فإلى أي الانحيازين، أو الموقفين، مستحاز «فلسفة الحركة الوطنية التحررية»؟

إن الجواب عن هذا السؤال، كما يقول صاحبنا الماركساوي العربي، «ليست مسألة ذاتية فقط نستطيع أن نقررها بخفة ودونما ارتباط بالطور الذي وصل إليه مجتمعنا في مراحل حركته، وإنما هي في الأساس مسألة موضوعية تتعلق بجانين: أ - أي فلسفة تتوافق مع مصالح أكثرية الكادحين العرب الذين لم يصلوا إلى الوضع الحالي المتردي إلا بسبب استسلاميتهم العمياء، واتكاليتهم على قوى غير طبيعية يتظنون منها أن تغير طبيعتهم وتبدلها. ب - أي فلسفة تتوافق مع المستوى الفكري التجريدي الذي وصلنا إليه...» (ص ٩٣ - ٩٤). وواضح أن الجانين معاً يوجهاننا نحو «المادية» لا نحو «المثالية». ذلك أن «المثالية» هي فلسفة «الاستسلام الأعمى لقوى غير طبيعية» الاستسلام الذي أدى بالكادحين العرب إلى الوضع الحالي المتردي، وهي بالإضافة إلى ذلك لم تعد تتوافق مع المستوى الفكري العلمي «الراهن». وإذن فـ «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» لا يمكن أن تكون إلا «مادية علمية» وذلك «بمعنى الكلمة، العام والخاص، والكلي والجسدي، لأنها لا تؤمن بنظام الأوهام والأساطير الغيبية الكهنوتية بمختلف أشكالها، كما لا تؤمن بعجزية الإنسان عن معرفة العالم (...). ولذلك فإنها، انطلاقاً من هذا الأساس العام، تلتقي بالاشتراكية العلمية» ولكن بما أن الاشتراكية العلمية هي «فلسفة السبروليتاريا في البلدان الاشتراكية» وبما أن الأمر يتعلق بـ «الحركة الوطنية التحررية» التي نقف «دون طور الاشتراكية» فإن فلسفتها «في الأساس الخاصة، لا تأخذ ذات الأشكال للاشتراكية العلمية في بلدان معينة وأقطار معينة، كما لا تأخذ ذات الطريق الذي سارت عليه

تلك الأقطار وتلك البلدان، وأحياناً لا تأخذ النظرة الشاملة، المطلقة التطابق إلى الأشياء والظواهر كما تأخذها البلدان المذكورة (ص ١٣٦).

«فلسفة الحركة الوطنية التحررية» تلقي بـ «الاشتراكية العلمية» وفي نفس الوقت تفصل عنها؟ أليس هنا تناقض؟ لا، «ليس هناك تناقض» ذلك لأنه وكما يمكنك القول إن الماركسية هي الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الانكليزي والاشتراكية الفرنسية مأخوذة على ظروف المجتمع الأوروبي بعد أن جعلتها علماً، يمكنك القول إن فلسفة الحركة الوطنية التحررية هي الاشتراكية العلمية مأخوذة على ظروف تطور مجتمعات عربية وفي العالم الثالث، دون حاجة إلى أن نجعلها علماً لأنها كانت علماً منذ أن وجدت. وإذا كانت اللينينية ماركسية عهد الاستعمار في الطريق نحو الاشتراكية، فإن فلسفة الحركة الوطنية التحررية هي ماركسية - لينينية عصر الانفصال عن شبكة الرأسمالية العالمية في الطريق نحو الاشتراكية» (ص ١٤٤).

هذه «الخصوصية» التي تتميز بها «الماركسية اللينينية» الخاصة بـ «الحركة الوطنية التحررية» تجعلها لا تبقى بالضرورة مواقف الماركسية اللينينية «البلشفية» في عدة قضايا منها مثلاً قضية الدين، أو قضية الإيمان والإحساد. إن «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» ترى أنه يجب إعطاء «الحرية الكاملة المطلقة لكل إنسان في أن يكون ملحداً أو مؤمناً مع تمنعه بجميع الوسائل التي تسمح له بإبداء رأيه شرط أن يظل في نطاق البحث العلمي والفلسفي ولا يتنقل إلى نطاق الشتم والتهويل والاستغزاز» (ص ١٤٥). غير أن هذا لا يعني ترك الرجعية في الوطن العربي تستغل الدين لمصلحتها الخاصة، بل لا بد لـ «الثوريين العرب العمليين» من «شن نضال لا هوادة فيه ضد الذين يستخدمون الدين للاستثمار والانتكالية والاستسلامية، وذلك بهدف تطبيق الجوانب الإيجابية فيه، ولا فرق بعد ذلك أكان هؤلاء الثوريون العمليون مؤمنين أم ملاحدة» (ص ١٦١).

موقف «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» من الدين، إذن، «واضح»: إنها لا تحارب الدين لأنه دين، بل تحارب استغلال الدين، ذلك لأنها ترى أن «التعاليم الوحيدة في الأديان التوحيدية التي لا تتفق مع الاشتراكية العلمية هي التعاليم اليهودية الموجودة في التوراة والتلمود» وهذا راجع إلى «أنها تقوم على أخلاقية اغتصابية تحلل للإنسان أن يسكن منزلاً لم يبنه ويأكل من زيتون وكروم لم يفرسها...» (ص ١٦٩).

والخلاصة: «إن أيديولوجية الحركة الوطنية التحررية هي فلسفة اشتراكية علمية، وليست هي الفلسفة الاشتراكية العلمية ذاتها وبالفصط، إنها تدرسها مع أقسامها المكونة الثلاثة: الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي الانكليزي والاشتراكية الفرنسية، كما تدرس الأفكار المادية والاشتراكية والديالكتيكية والاجتماعية الشورية في

التراث العربي. وفي هذين المصدرين الأساسيين اللذين لا بد منها تتكون طريقتنا نحو الاشتراكية، وايدئولوجيتنا وفلسفتنا لتغير مجتمعتنا جذورياً، وليس تغييراً سطحيّاً يتناول فقط الجوانب الهامشية، ونكون أقرب إلى عملية تحميل النظام المعجوز منه إلى استئصال أمسه ومرتكزاته الفاسدة المفسدة. إن فلسفة الحركة الوطنية التحررية مادية علمية منسجمة إلى النهاية، وليست تأخذ بأراء بعض الماديين الذين نجدهم رغم نظامهم المادي الصريح، غير ثابتين وغير مقتنعين بإطلاقية نظرتهم في الجواب عن المسألة الأساسية الكبرى في الفلسفة وهي: أيها أولي الفكر أم الكائن؟ (ص ٢٢١).

لإيدئولوجية «الحركة الوطنية التحررية» مصدران: «الاشتراكية العلمية مع أقسامها المكونة الثلاثة» وهذا واضح، و«الأفكار المادية والاشتراكية والديالكتيكية والاجتماعية الثورية في التراث العربي» وهذا ما يتطلب بعض التوضيح. وفي هذا الصدد لا بد لنا من القول إنه يمكننا الوصول إلى المادية عن طريق درس فلسفة ابن رشد مثلاً، وإلى المادية التاريخية عن طريق درس فلسفة ابن خلدون، وإلى المادية والديالكتيك عن طريق درس أبي العلاء المعري، وإلى التطبيق الثوري عن طريق درس ثورة الزنج وحركة القرامطة والثورات الشعبية الماثلة في العالم العربي، قديماً وحديثاً، مثل الثورة الفلسطينية المعبر عنها اليوم بالكفاح المسلح الفدائي، ثم نجتمع ما توصلنا إليه إلى ما كنا توصلنا أو نتوصل إليه من دراستنا لماركس وإنجلز ولينين وهيجل وماو تسي تونغ وستالين وفوريباخ وديندرو ولامتري وفورييه وسان - سيمون وبيكون وسبينوزا الخ... (ص ١٧٨)، ويجب أن نضيف: «كل هذا يعني بوضوح وينون جمجمة أو ذبذبة أو التواء، أن فلسفتنا هذه ترفض الترجيح (كذا) بين المادية والمثالية وتأخذ جانب المادية تماماً» (ص ١٨٥).

تلك هي «فلسفة الحركة الوطنية التحررية»، فلسفة «الاشتراكية الواجبة والضرورية للوطن العربي»، الفلسفة التي «تتحقق» الجمع «الديالكتيكي» بين... (لست أدري كيف أصف لائحة الأسماء المذكورة)... بين «الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية (ولعله يقصد: «الأفكار التي تولدت عنها الاشتراكية العلمية»)، وبين «الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي» وقد نسي أن يضيف «منذ قديم الزمان»!

هذه الفلسفة «ترفض» المثالية والثنائية ولكنها تنسب نفسها إلى سان - سيمون وبيكون وهيجل وسبينوزا... من جهة، وابن خلدون وابن رشد وابن سينا والمعري من جهة ثانية، وهي إذ تفعل ذلك «تأخذ جانب المادية العلمية تماماً». ولهذا فهي تقبل الإلحاد وتصادي به ولكنها لا ترفض الدين بل ترحب به، تؤمن بـ «الليينية»

كـ «عام» في الماركسية، ولكنها تنفصل عن الاشتراكية العلمية في «الأسس الخاصة»...

لقد عرضنا هذه «الفلسفة» بقلم كاتبها كي يتمكن القاريء - ونحن نعتذر له عن ذلك - من الاتصال المباشر بها، وبالتالي من «الوثائق» التي تمكنه من الحكم لها أو عليها، إن هو رغب في ذلك. أما نحن فقد لا نختلف مع صاحبها إلا في نقطة واحدة تتعلق بـ «زمان» هذه «الفلسفة». إننا نعتقد أن هذه «الفلسفة» سائدة الآن فعلاً في الأوساط التقدمية بالوطن العربي، وبالتالي فإن «أبرز مسألة فلسفية أو أيديولوجية، مطروحة أمام الفكر العربي (...) ليس اليوم فحسب، بل ومنذ...» - حسب تعبيره - هي ضرورة التخلص من هذه «الفلسفة» الخليط... وبالتالي من «العقل» الذي - لا نقول يتجها، فـ «العقل العربي» في الحقيقة لا يتج اليوم شيئاً بل نقول - يستهلكها...

«... بدأت أحس أن المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية»^(٣٨).

تلك هي نفس الاشكالية التي تعرّفنا عليها في النماذج السابقة التي يعيشها المثقفون العرب منذ ما لا يقل عن قرن من الزمان، اشكالية «النهضة - الثورة» كما يستعيدنا داعية «الماركسية التاريخية». إنه يرى أن هذه الاشكالية ليست خاصة بالفكر العربي بل هي «معروفة في التأليف الماركسي، رافقت هذا التأليف منذ البداية، كانت بصفة خاصة ودرامية سبب انفصال البلاشفة عن المناشفة، وكانت قبل ذلك أصل تمييز الحركة الثورية الروسية عن الحركة الثورية الأوروبية، وقبل ذلك أيضاً كان لب ما كتبه ماركس حول الأيديولوجية الألمانية حين يقول: «إن الألمان يعيشون فلسفياً ما عاشه الفرنسيون سياسياً» وهي نفس المشكلة التي يتعرّف عليها من جديد دارس تاريخ الفكر الأوربي لدى لوكاتش في دراساته وأبحاثه عن نشوء الفكر النازي في ألمانيا، ولدى «المدرسة التروتسكية بكل اتجاهاتها»... ولكن المعرفة المجردة بمشكل من المشاكل شيء ومعالجة هذا المشكل شيء آخر. وصاحبنا يعترف أنه لم يمثل هذه المشكلة كما تمثل «شراح أفلاطون المسلمون دقائق ومسلمات الفلسفة اليونانية» إلا بعد أن دخل «في معمعة الأفكار العربية» ووجد نفسه مضطراً لاتخاذ «موقف في مسائل معينة»، مما جعله «يعيش التمزق الذهني الناتج عن اختلاف تأويل النظرية الماركسية

(٣٨) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٧.

في كل أبعادها، الشيء الذي وضعه أمام «الاختيار: تلوين الماركسية، إما بلون الماضي وإما بلون الحاضر والمستقبل» (ص ٧ - ٨).

يتعلق الأمر إذن، لا بـ «التوفيق» بين «ما نأخذ» من هنا و«ما نأخذ» من هناك، كما كان الشأن بالنسبة للحالات السابقة، بل أن التاريخي العربي يدعونا إلى البحث عن حل لمشكلتنا، المطروحة علينا «هنا»، في التجارب التي عرفها التاريخ «هنا».

كيف؟

إن الماركسية التاريخية تدعونا، أولاً وقبل كل شيء، إلى التحرر مما يلون به محيطنا العربي، الثقافي الاجتماعي السياسي، ماركسيته العربية التي أصبحت نتيجة ذلك مصبوغة «بصبغة العداء لكل اتجاه ليبرالي». الخطوة الأولى، إذن هي تحقيق نوع من المصالحة مع الليبرالية وإعادة الاعتبار إليها في أعيننا. حقاً لقد ابتعدت «أوروبا تنظيمياً عن لب المذهب الليبرالي الأصلي» وشارت «فكرياً... ضد أصول المذهب ذاته بحيث لا يسمح في أوروبا إلا نقده الليبرالية الملموسة باسم ليبرالية أصلية، أو محاولة التجاوز لحدود الليبرالية في كل الميادين» (ص ١١). والمثقف العربي ليس بمعزل عن هذا فهو يرى «أن أوروبا، مهد الماركسية قد لونت - ماركسيته - حسب تطورها في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ إما جعلت منها مرآة لليبرالية المتبدلة وأصبحت بذلك زائدة يمكن الاستغناء عنها، وإما حوّرتها لكي تجعل منها أداة ضد الليبرالية بإقحامها في اتجاهات أخرى مثل الفوضوية والفرويدية أو السريالية» (ص ١٤). وطبعاً أن يتجه المثقف العربي، وهو يرى ذلك ويسمعه، الوجهة الثانية «لأنها ملائمة لميوله ومؤثرات مجتمعه، فيرفض الماركسية التي تتصل بالدعوة إلى الليبرالية، ويركن إلى تلك التي تتناول إلى ما قبل وما بعد التاريخ» (ص ١٤).

والنتيجة: النتيجة من «نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكباً وحليفاً ومبرراً للاستعمار». والنتيجة من معاداة الليبرالية باسم «ماركسية تتناول إلى ما قبل وما بعد التاريخ» هي: تقوية «جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق ميت وميت في ذهنتنا وسلوكنا ومجتمعنا» (ص ١٠).

واضح أن الخطاب هنا موجه أساساً إلى الماركسيين العرب، وواضح كذلك أن المطلوب منهم هو التخلي عن ماركسيته الراهنة التي لم تعمل إلا على انتقاد أفكار وأنظمة نفسانية «ما زالت في حيزها» مما كانت نتيجته الوحيدة تقوية «الفكر التقليدي» (ص ١٥). المطلوب منهم «أن تبني «ماركسية تاريخية»: الماركسية التي تتصل بالدعوة إلى الليبرالية، علماً بأن المقصود بالليبرالية هنا هو «النظام الفكري

المتكامل الذي تكوّن في القرنين السابع عشر والثامن عشر والذي حاربت به الطبقة البرجوازية الأوروبية الفنية الأفكار والأنظمة الاقطاعية» (ص ١١). إننا «لم نعرف عهد الأنوار في الماضي، ولا يمكن بحال أن نختصر الطريق إلى الحرية الفكرية بدون أن نخوض مثل هذه المعارك، وعلى الماركسيين أن يكونوا في الواجهة لكي يعطوا معنى لمقولاتهم».

وإذن، فالماركسية العربية هي أساساً، أو يجب أن تكون: «بيداغوجية توضيحية تقرب لإفهام غير أوروبية تطور العالم الحديث منذ عصر النهضة وبداية النظام الرأسمالي وربط الحقيقة الفردية (= العربية؟) بالحقيقة الجماعية (= الأوروبية؟)، وهذه بالتطور التاريخي» (ص ٣٠)، وبعبارة أخرى: «إن الماركسية بالنسبة للعرب هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة» (ص ٣١)، إنها «بعبارة أدق: الايديولوجية القومية، المعاصرة للأحوال العالمية، التي لا تختصر في مبادئها المبسطة، بل تنحل في منطوق أبحاث تاريخية واجتماعية كبرى، ستذيع في المجتمع العربي، عن طريق هذه الأبحاث ذاتها، مفاهيم النفعية والليبرالية والتاريخانية، التي عاد الفكر المعاصر لا يدور إلا في فلكها...» (ص ١٤١).

لا شك أن المناضل العربي الذي يتبنى أو يستلهم الماركسية بوصفها «مرشداً للعمل» وأداة للتغيير... بوصفها «نظرية ثورية» برهنت عن قدرتها على تمكين المسترشدين بها من «حرق المراحل» بما في ذلك «مرحلة الليبرالية الأصلية» التي تمسك بها التاريخاني العربي، لا شك أن هذا المناضل سيرفض أطروحات الماركسية التاريخية هذه... وسيرفض أكثر قبولها «أن يحتل مشكل السيطرة الثقافية محل الصدارة على حساب مشكل الاستيلاء على الحكم» (ص ١٤٣)، ودعوتها بالتالي إلى حصر دورها في «تكوين نخبة مثقفة» نخبة «ليست... هي... الحكومة أو الإدارة أو الحزب المنظم، بل جميع الأعضاء الذين يشاركون من قريب أو بعيد كمنافسين أو كعمارضين في الحوار السياسي، واللانخبة هم الآخرون الذين لا يشاركون لعدم الاهتمام وبالتسالي لعدم الوعي» (ص ١٣١)، نخبة تتولى التحديث الليبرالي وليس الطليعة التي تقود نضال الجماهير من أجل التغيير.

ليس من مهمتنا هنا ممارسة النقد الايديولوجي^(٣) ولذلك فلن نعمد إلى مناقشة أطروحات داعية لـ «الماركسية التاريخية»، إن مهمتنا تنحصر في تحليل وتفكيك الخطاب النهضوي العربي بالشكل الذي يجعله يكشف عن طبيعته بنفسه، عن

(٣٩) لقد سبق لنا أن ناقشنا أطروحات المروى، ايديولوجياً، في مقالات متسلسلة نشرت في جريدة المحرر المغربي (المحرر الثقافي) ما بين ١٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٤ و٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٥.

تناقضاته وعبويه . فلنستمر إذن في هذه الطريق ، ولتساءل : ما حظ خطاب التاريخاني العربي ، مما أبرزناه قبل في النماذج السابقة ، من تناقض ونزعة إلى التوفيق ؟ وكيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية ؟

لا شك أننا هنا أمام صيغة جديدة لإشكالية النهضة في الفكر العربي ، تختلف عن الصيغ التي تعرفنا عليها قبل ، صيغة تسمى إلى أنها تتجنب منذ السهولة الأولى «التوفيق» وتوحي فضلاً عن ذلك بأنها تحمل وعوداً جديدة . والحق أن الأمر لكذلك في الظاهر . ولكن قليلاً من التأمل يجعلنا ندرك أن ما نبحث فيه هذه الصيغة «الجديدة» هو أنها أخفت بذكاء ما أبرزته الصيغ السابقة بسذاجة . لقد تجنبنا طرح قضية النهضة الفكرية طرحةً ليبراليةً مباشراً كما فعل «الليبرالي العربي» الذي تعرفنا عليه من قبل والذي لم يتردد في الكشف عن «مركباته الذهنية» بمثل سذاجة الأطفال ، فلم يدعُ - التاريخاني العربي - كما فعل «الليبرالي القديم» إلى نقل وتبني «المبادئ الأوروبية» للنهضة ، بكيفية مباشرة ، وإنما فعل ذلك بأن جعل «الماركسية التاريخية» تتوسط بيننا وبينها . وتجنب التاريخاني العربي ذلك الطرح المباشر والبريء - براءة الأطفال كذلك - الذي قام به الماركساوي العربي الذي تعرفنا عليه قبل والذي لم يتردد في تبني توفيقية صريحة مع ما تحمله من تناقضات صارخة ، بدعوته إلى الجمع «الديالكتيكي» في «الاشتراكية الواجبة والضرورية للوطن العربي» بين «أصول» الفكر الاشتراكي في الغرب ، و«الأصول» التي تتجاوب ، أو تتشابه معها في تراثنا العربي أو تسير معها في نفس الخط ، خط التمرد والثورة ، فكراً وعمارة .

لم يرق التاريخاني العربي ، إذن ، بطرح القضية هذا الطرح «التاريخاني» وإنما أراد أن يحفظ لأطروحاته أكبر قدر من الانسجام والتسلسل الداخلي فدعا إلى تبني ماركسية تاريخانية تستعيد المكتسبات الليبرالية «الأصلية» قصد «اجتثاث جذور السلفية» من فكرنا العربي من جهة ، وإلى تطبيق هذه الماركسية التاريخية ، أو التاريخية الماركسية «كمناطق ضمني في أبحاث وتحليلات جديدة وجديدة حول ماضينا وحاضرنا . . . مثل قيام الدولة العباسية . . . أو استمرار القصيدة البدوية في شعرنا . . . الخ» (ص ١٣٥) من جهة أخرى . وبفلس الشك ، ولتفلس السبب ، تميز التاريخاني العربي عن زميله الليبرالي - السلفوي ، و«خصمه» السلفي - الليبرالي : إنه «ضد» التوفيق والتلفيق على طول الخط .

ولكن مهلاً . . . إنه فعلاً ضد التوفيق والتلفيق «على طول الخط» ولكن في مجال واحد فقط هو المجال الذي يطرح فيه جنباً إلى جنب الفكر الأوروبي والتراث العربي . وبعبارة أخرى هو لا يطلب «الأصالة» في التراث العربي وإنما يطلبها هي و«المعاصرة»

معاً، في الفكر الأوروبي الحديث: إن الأصالة التي يطلبها هي تلك التي توجد في الليبرالية الأوروبية «الأصلية»، والمصارعة التي ينتفيها هي تلك التي تحملها الماركسية، وبالتالي فهو يريد أو يوفق في ذهن العربي بين «ماضي» الغرب و«مستقبله»، بين الليبرالية والماركسية. والتوفيق في ثقافة معينة (الذهن العربي) بين العناصر المتصارعة في ثقافة أخرى (الفكر الأوروبي) عمل لا تاريخي مناقض تماماً للتاريخانية، ماركسية كانت أو غير ماركسية.

وهكذا لا تخلو أطروحات التاريخاني العربي بدورها من التوفيق والتناقض إلا في الظاهر... أما «في الجوهر» فهنا مباطنان لها، يتحكمان فيها ويوجهانها. إنه هو الآخر يطرح، وبكيفية «سرية»، نفس السؤال: «ماذا يجب أخذه؟» و«ماذا يجب تركه؟» ثم يجيب، وبكيفية «سرية» كذلك: تأخذ من الماركسية الشكل، ومن الليبرالية المضمون، وهذا يذكرنا بموقف زميله الوضعي اللاتاريخاني. وإذا سألته، وإذا سئل: «ستكون حيثن ثقافتنا المعاصرة تابعة للغير؟» يجيبك، ولكن بكيفية صريحة معاندة: «وليكن، إذا كان في ذلك طريق الخلاص» (ص ٢٠٥).

«طريق الخلاص؟» نعم، يجب أن نقبل التضحية اللازمة من أجل الخلاص، إذ لا خلاص بدون ثمن، ولكن هل يضمن لنا التاريخاني العربي هذا «الخلاص»؟

إن داعية «الماركسية التاريخانية» صريح «لا يراوغ»، إنه لا يخفي تشاؤمه ولا يتردد في إبداء قلقه وبأسه، وذلك بمجرد أن يتزل من سماء «العقل الكوني» إلى أرض الواقع المشخص. إن المهمة التي رسمها العقل الكوني التاريخاني لماركسيته هي «العقلنة الشاملة»، ولكن ما هو ذا تحليل الواقع العربي الراهن من طرف التاريخاني العربي نفسه يدفعه إلى الكفران بإمكانية «الخلاص»، وبالتالي بماركسيته نفسها. هو الآن يرى أنه: «لا مفر من الاعتراف بأن حظوظ العقلانية الشاملة عندنا ضعيفة جداً وربما مستحيلة، إذ النظام مشيد لكي يضمن لذاته الاستمرار على الحالة التي هو عليها» (ص ١٩٨).

لماذا؟

لأن «النخبة السياسية المتحكمة في الدول القومية، والنخبة القديمة والحديثة، والبيروقراطية المدنية، والجيش، والتكنوقراطية، كل هذه الفئات التي تنتمي كلها إلى البرجوازية الصغيرة المدنية أو الريفية لا تعمل على، ولا ترغب في، ولا تهدف إلى، ولا ترى مصلحة لها في تغليب الفكر العصري على الفكر التقليدي وإخراجه من حدود العمل والمكتب والمتجر إلى الميدان السياسي العام... السبب الرئيسي يرجع إلى موقف البرجوازية الصغيرة ككل» (ص ١٩٧ - ١٩٨).

«استيعاب مكتسبات الليبرالية» غير ممكن، لأن ذلك ليس في صالح البرجوازية الصغيرة التي تستحوذ على «الجيش القومي» و«الحزب السياسي المسيطر» و«الفئة البرروقراطية» وأيضاً على «الطبقة العاملة» و«التخبة المثقفة» (ص ١٩٨). ولا تسكت، وبالتالي لا تستثني، هذه القائمة إلا فئة واحدة هي البرجوازية الكبرى، برجوازية طبقة الرأسماليين كما عرفها القرن التاسع عشر في أوروبا. فهل المطلوب هو «خلق» هذه الطبقة؟ ذلك ما يدفعنا إلى التفكير فيه المنطق الداخلي لأطروحات التاريخاني العربي، داعية الماركسية التاريخية.

إنها إحدى نقائص «العقل العربي» التي تلازمه سواء تحدث من داخل تراثنا أو من داخل الفكر الأوروبي أو من مكان ما يقع بينهما... «العقل» الذي يبرهن، على المستوى النظري، على إمكانية، بل ضرورة «العقلنة الشاملة» بواسطة «الليبرالية الأصلية» وعلى المستوى العملي على استحالة هذه «العقلنة الشاملة» نظراً لهيمنة «البرجوازية الصغيرة»، العقل التوفيقي المتناقض الذي يعتمد هنا أيضاً، مع التاريخاني العربي، أسلوبه المفضل في «النظر» و«الاستدلال»، أسلوب المقايضة، قياس الغائب على الشاهد، الذي يتخذ هنا مع التاريخاني العربي مثلاً حدث مع زملائه السابقين شكل قياس الحاضر على الماضي... والفرق بين هؤلاء وبينه ليس في نوع الاستدلال، بل فقط في نوع «الماضي» الذي يقاس عليه «حاضرنا»، أعني مستقبلنا المنشود... إن لكل منهم سلفه الذي يحتكم إليه أو على الأقل يستوحي الحلول منه.

الخطاب النهضوي العربي، الخطاب المبشر بـ«النهضة» و«الثورة» و«الأصالة» و«المعاصرة»... خطاب توفيقي متناقض، محكوم بـ«سلف». تلك هي النتيجة العامة التي تفرض نفسها علينا كخلاصة عامة لهذا الفصل والفصل السابق.

وأن يكون الخطاب، أي خطاب، توفيقياً متناقضاً، معناه أنه خطاب فاشل، خطاب غير «مبني» لا يشكل «متزلاً»، لا «ياوي» أصحابه، لا يمنحهم ما هم في حاجة إليه من العلمانية والاستقرار ولا يجعل بالتالي تطلعاتهم منسجمة تقدم نفسها كـ«واقعي» أو كـ«واقع» ممكن.

وأن يكون الخطاب، أي خطاب، محكوماً بـ«سلف» معناه أنه خطاب لا يرى الواقع كما هو، لا يعبر عنه ولا يعرف به، وبالتالي لا يرى المستقبل إلا من خلال «التمثال» الذي يقيمه في ذهنه لـ«السلف» الذي يستكين إليه، بل يستسلم له، فهو إذن، خطاب وهي مستلب.

كان «الكلام» في الفصل السابق يدور حول أيهما يجب أن نؤسس عليه نهضتنا:

النموذج العربي الاسلامي كما جسده، بل كما نجسده نحن في، «السلف الصالح»، أم النموذج الأوروبي كما جسده، بل كما نجسده نحن في الليبرالية الغربية «الأصلية» أو «المعاصرة»؟ وكان «السلام» في الفصل الختامي يدور حول نفس السؤال، ولكن بصيغة أخرى هي: ماذا يجب أن تأخذ من التراث لتحقيق لفكرنا «الأصالة» أو من الفكر الأوروبي لنضمن له «المعاصرة»؟ وخلف السؤالين كليهما يثوي مسكوت عنه، مسكوتاً كلياً أو جزئياً، هو أن «غياب الآخر شرط للنهضة»، وهذا «الآخر» يقدم حيناً على أنه الغرب ككل، وحيناً على أنه التراث ككل، وحيناً آخر على أنه جزء من هذا وجزء من ذاك... الآخر هنا هو دائماً ما ليس النموذج إياه.

في جميع الأحوال، أي في جميع هذه الانمباط من الوعي بقضية «النهضة» و«الأصالة» و«المعاصرة» هناك نموذج - سلف، هو إما التراث وإما الغرب وإما أجزاء منها، يمارس سلطة مطلقة على الفكر العربي فيحتويه ويوجهه ويختار له سلطة النموذج «الاسلامي» ما شئله السلفي لنفسه، بخياله وعاطفته وصدق مشاعره هي التي جعلته يفهم النهضة وتصورها على أنها العودة إلى ما كان عليه «السلف» ويفهم «تحرير» العقل على أنه «إحياء» للعقل القديم، العقل الذي «يعقل صاحبه» ثم «يعزل نفسه»، الشيء الذي يعني في ذات الوقت «رد شطط» العقل «الآخر» والتقليل «من خلطه وخطئه». قد يكون هذا «العقل الآخر» هو العقل المعتزلي، وقد يكون هو العقل اليوناني أو الأوروبي، ولكنه ليس، على أية حال، العقل الذي يفكر به هو، ليس عقل النموذج الذي يفكر له ويمارس سلطته عليه.

وبالمثل سلطة النموذج الأوروبي كما التقطه الليبرالي العربي في ذهنه، أو يقتبسه السلفي الليبرالي أو الوضعي، أو الماركساوي، أو يتبناه التاريخاني... هي التي جعلت كلاً من هؤلاء يفهم النهضة على أنها استعادة واسترجاع لمسيرة النهضة الأوروبية ويفهمون «تجديد» العقل العربي على أنه التقاط «مركبات ذهنية» من «قاعدة الفكر الأوروبي» أو تبني تيار من التيارات الفكرية في أوروبا، أو «تأليف»، بل تلفيق، مزيج منها.

سلطة النموذج هي التي جعلت فريقاً منا يرى «الأصالة» في التراث، في العودة إليه وإليه وحده، وهي التي تمنعه بالتالي من أن يخطر بباله أن الأصالة الحقيقية بالنسبة لنا نحن الذين يغمرنا التراث من كل جانب هي تلك التي يجب أن نحققها في تعاملنا مع الفكر العالمي المعاصر ومن خلال التعامل معه، وهي - أي سلطة النموذج - هي التي جعلت فريقاً آخر منا يرى «المعاصرة» في الفكر الأوروبي وحده، فحالت دونه ودون أن يخطر بباله أن المعاصرة الحقيقية بالنسبة لنا نحن الذين نتقاذفها، ميمناً

ويساراً، «مركبات ذهنية» وافسدة إلينا من أوروبا، هي تلك التي يجب أن نحققها في تعاملنا مع التراث، تراثنا نحن أولاً.

السلفي والليبرالي، وجميع الأسماء الأيديولوجية العربية الأخرى لا تستطيع، نحن العرب جميعاً لا نستطيع، أن نفهم ولا أن نعي ولا أن نمارس الأصالة والمعاصرة، لا نستطيع أن نجدد فكرنا ولا أن نشيد حلاً للنهضة «مطابقاً»، ما دمتنا محكومين بسلطة النموذج - السلف سواء كان التراث أو الفكر المعاصر أو شيئاً منها.

نعم، الإنسان بطبيعته يفكر من خلال نموذج، ولكن فرق بين نموذج يؤخذ كـ «رفيق» للاستئناس به وبين نموذج يؤخذ كـ «أصل» يقاس عليه. النموذج حينها يتخذ أصلاً سلفاً يصبح سلطة مرجعية ضاغطة قاهرة تحتوي الذات احتواء وتفقدتها شخصيتها واستقلالها.

ولأنه لما يشير الدهشة حقاً أن نجد المثقف العربي يتساءل، ويكرر السؤال، باستمرار: ماذا يجب أن نأخذ من التراث وماذا ينبغي أن نأخذ من الغرب؟... ولا يتساءل مرة واحدة: «من أنا الآن وما أكون؟» إنما نتساءل: ماذا يجب أن نأخذ من التراث وكأننا لم نأخذ منه لحد الآن أي شيء، ونسأل ماذا نأخذ من الغرب وكأننا غير متصلين به ولا مندجين في حضارته!

وإذن، لما يجب البدء به هو معرفة الذات أولاً، هو تلك أسرارها من قبضة النموذج - السلف، حتى نستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملًا تقديراً. وذلك طريق الأصالة والمعاصرة معاً.

الفصل الثاني الخطاب السياسي

أولاً: الدين . . . والدولة

الخطاب السياسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو الوجه الآخر للخطاب النهضوي العام، وبالتالي فهو يمارس السياسة، لا كخطاب في الواقع القائم، بل كخطاب يبحث عن «واقع» آخر . . . هو لا يواجه الواقع السياسي القائم ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقاً من تحليله، بل إنه يقفز عليه لي طرح كبديل عنه: إما «الواقع» - الماضي العربي الاسلامي الممجد، وإما «الواقع» - الحاضر الأوروبي في ثوبه الليبرالي أو ما بعد الليبرالي. يتعلق الأمر إذن بنفس القطبين اللذين يتمحور حوله الخطاب النهضوي العربي العام: التراث والحداثة، وأيضاً بنفس النموذجين اللذين يتجاذبان هذا الخطاب: النموذج العربي الاسلامي والنموذج الأوروبي، هذان القطبان أو النموذجان اللذان سيرزان الآن تحت لافتات تحمل أسماء أخرى، هي تارة الدين والدولة، وتارة الاسلام والعروبة، وتارة الجامعة الاسلامية والوحدة العربية، وأخيراً وليس آخراً: حقوق «الأغلبية» وحقوق «الأقلية» ويعني آخر: الديمقراطية.

سيمارس الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر السياسة، إذن، في موضوعات «غير» سياسية، موضوعات لا تنتمي إلى «السياسة» بمعنى البحث في علاقة السلطة بالمواطن، والمواطن بالسلطة، إلا انتهاء غير مباشر. والحق أن ما يلفت النظر في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو وضعية الخطاب السياسي فيه، نقصد الخطاب الذي يطرح مشكلة الدولة والمجتمع والعلاقة بينهما من منظور يعالج بالأساس مسألة السلطة. صحيح أن «السياسة» حاضرة في الخطاب النهضوي العربي، بل في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بمختلف أنواعه واتجاهاته، ولكن مواجهة السياسة بخطاب خاص شيء غائب، أو يكاد، في الأدبيات النهضوية العربية.

هناك من يعمّم هذه الظاهرة على التاريخ الفكري العربي الاسلامي بأجمعه فيقرر أن ومن الملاحظ البين في تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين أن حظ العلوم السياسية فيهم كان بالنسبة لغيرها من العلوم أسوأ حظاً، وأن وجودها بينهم كان أضعف وجوداً. فلنستألف لهم مؤلفات في السياسة ولا مترجماً، ولا نعرف لهم بحثاً في شيء من أنظمة الحكم ولا أصول السياسة اللهم إلا قليلاً لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلمية في غير السياسة من الفنون^(١). . . . والسبب هو أن نظام الحكم في الاسلام إنما قام على «الغلبة»، الشيء الذي يستتبع حتماً «الضغط المملوكي على حرية العلم واستبداد الملوك بمعاهد التعليم» وبالتالي «التضييق على الكلام في السياسة ودراسة علومها»^(٢).

ويعبر كاتب معاصر عن هذه الظاهرة تعبيراً آخر فيقول: «تاريخياً، في البلدان المتأخرة بوجه عام، ومنها الوطن العربي، لم تمارس السياسة، السياسة بالمعنى اليوناني للكلمة، أي كمجموعة مسؤوليات وحقوق واجبات ملقاة على عاتق عضو حر ومسؤول يشكل جزءاً لا يتجزأ من مجموعة بشرية متجمعة في مدينة - Polis ثم يضيف: «بصورة عامة، في المدينة الاسلامية، كانت الانسانية مفتقدة، والتعددية مدانة، والانفصال بين السلطة والشعب قائماً. لذا كانت السياسة ممنوعة، الأمر الذي أدى مع مرور الزمن إلى تكوّن روح العزوف أو الفرار لدى الشعب»^(٣).

وعلى الرغم مما قد يكون في هذه التعميمات من مبالغة، ومهما يكن تقديرنا للأسباب التاريخية والاجتماعية التي تقف وراء هذه الظاهرة، سواء في الحاضر أو في الماضي، فلا يسعنا إلا أن نستجّل أن الخطاب السياسي في الفكر العربي، قديمه وحديثه كان ولا يزال، في الأهم الأغلب، خطاباً غير مباشر، غير صريح. وهكذا فعلاوة على اللجوء، في الماضي خاصة، إلى ممارسة السياسة على الصعيد النظري بواسطة «الرمز» كإجراء الكلام على لسان الحيوانات، كما في كتاب كليله ودمنة، أو من خلال الأمثال والحكم، كما في كتب «السياسة المملوكية» و«الأدب السلطانية»، فإن «الكلام» في السياسة لم يكن يتناول قضاياها مباشرة بل كان يلجأ في الغالب إلى طرحها من خلال قضايا تنتمي إلى «سياسة» الماضي أو إلى ميدان آخر غير ذي طابع سياسي مباشر. فـ «الكلام» في الخلافة مثلاً، وهو الموضوع الذي تمحور حوله «الفكر السياسي الاسلامي» كان دائماً في «سياسة» الماضي، على الرغم من أن دوافعه

(١) علي عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، ط ٣ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)، ص ٢٢.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٠ - ٣١.

(٣) ياسين الحافظ، المزمرة والايديولوجيا المهيمنة، الآثار الكاملة ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

كانت من «الحاضر» دوماً. صحيح أنه كان يهدف دائماً إلى «تقنين» الواقع القائم، وإضفاء المشروعية الدينية عليه (الفكر السياسي السني). ولكنه لم يكن يفعل ذلك مباشرة، كما هو المفروض في كل خطاب سياسي جدير بهذا الاسم، بل كان يلجأ إلى الماضي السياسي يؤوله بالكيفية التي تجعل الحاضر شبيهاً له ونظيراً، حتى يتأتى قياسه عليه.

ولا يختلف الأمر كثيراً في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر عما كان عليه في الفكر السياسي قديماً. فعلاوة على استمرار هذا الفكر بكل مضممراته الأيديولوجية وآلياته التعبيرية في الخطاب السلفي الحديث الذي يمارس السياسة عادة من خلال طرح موضوع «نظام الحكم في الإسلام» قارئاً في الماضي رغباته وحاجاته الحاضرة، نجد كلا من الخطاب الليبرالي والخطاب القومي يمارس هو الآخر السياسة من خلال طرح قضايا «غير» سياسية، أي غير ذات مفعول سياسي في الحاضر يراد منها أن تنوب عن القضايا السياسية التي تطرح نفسها في صورة «المباشر».. وفي جميع الأحوال فإن اللجوء إلى التعميم والابتعاد عن مجابهة الواقع مجابهة مباشرة، صفتان تطبعان الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر جملة وتفصيلاً، مما جعل هذا الخطاب فقيراً ضحلاً ليس فقط من حيث طبيعته كخطاب (مفاهيم، آليات...) بل أيضاً من حيث الموضوعات التي حاول تسييسها، أعني التي كان عليه أن يعمق الوعي السياسي بها.

من أبرز القضايا السياسية الأساسية التي شغلت الفكر العربي الحديث ولا زالت تشغله، قضية العلاقة بين الدين والدولة، بل إن الفصل في هذه القضية كان يقدم، ولا يزال، من طرف التيارات المتعارضة كشرط أولي لنجاح النهضة، بل لامكانيتها. لنستمع إلى رأي التيارين اللذين يبلغ بينهما التعارض أقصى مداه في هذه القضية، قبل البحث فيما إذا كان الخطاب العربي الحديث والمعاصر يطرح هذه المشكلة لذاتها، أم أنه يفعل ذلك من أجل قضايا أخرى.

كتب أحد رواد الليبرالية في الفكر العربي الحديث عام ١٨٦٠، أي منذ أكثر من قرن من الزمن، وهو «يعبر».. تعبيراً أولياً عما عُرف فيما بعد بفصل الدين عن الدولة، كتب يقول: «ما دام قومنا لا يميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه، والمدنيات التي هي بين الإنسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته والتي عليها تنبى حالات الهيئة الاجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضعون حداً فاصلاً بين هذين المبدأين الممتازين (= المتميزين) طبعاً وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيها جميعاً...» ولذلك كان لا بد من «وضع حاجز بين الرئاسة أي السلطة

الروحية، والسياسة أي السلطة المدنية. وذلك لأن الرئاسة تتعلق ذاتاً وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال بخلاف السياسة فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغيير والإصلاح حسب المكان والزمان والأحوال، ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين الممتازين طبعاً والمتضادتين في متعلقاتها وموضوعها من شأنه أن يوقع خللاً بيناً وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه^(٤).

فصل الدين عن الدولة شرط في «وجود التمدن وحياته ونموه» . . . ولكن أين؟ وهل الدولة التي يعيش فيها هذا الرائد الليبرالي تجمع فعلاً بين السلطتين الروحية والزمنية؟ وبعبارة أخرى هل يعرف المجتمع الاسلامي تاريخياً ما سمي بـ «السلطة الروحية» في القرون الوسطى المسيحية؟

تلك هي الأسئلة التي تجنب طرحها رائد الليبرالية العربية على نفسه والتي سيعترض بها عليه رائد السلفية المعاصر له بعد أن يؤكد هو الآخر أطروحته المبدئية. فلنستمع إليه يقول: «إننا معشر المسلمين إذا لم يؤسس نهوضنا ومجدنا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير فيه لنا، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا من هذا الطريق» ثم يضيف ليعطي لـ «التمدن» معنى واتجاهاً غير المعنى والاتجاه الذي فهمه فيها رائد الليبرالية السابق، فيقول: «وإن ما تراه من حالة ظاهرة حسنة فينا (من حيث الرقي والأخذ بأسباب التمدن) هو عين التقهقر والانحطاط، لأننا على تمدننا هنا مقلدون للأمم الأوروبية، وهو تقليد يجرنا بطبيعته إلى الإعجاب بالأجانب والاستكانة لهم والرضى بسلطانهم، وبذلك تتحول صبغة الاسلام التي من شأنها رفع راية السلطة والغلبة إلى صبغة خمول وضعف واستئناس لحكم الأجنبي»^(٥).

وهكذا فالسلفي لا يرفض أطروحة الليبرالي وحدها بل يرفض، وينفس الصراحة والصراحة أطواره المرجعي أي «التمدن الأوروبي» - ولتقل: النموذج الأوروبي - لي طرح بدله «التمدن الاسلامي»، بل النموذج العربي الاسلامي - ليس فقط كمشروع يدعو إلى الأخذ به، بل أيضاً كتجربة يستخلص الدرس منها. وهكذا فإذا كان من المعروف جيداً أن الدولة الاسلامية إنما قامت في أول أصرها بالاسلام وبواسطته فإن رائد السلفية لا يكتفي بتقرير هذه الواقعة التاريخية بل يستخلص منها الدرس التالي وهو: إن ما بلغه المسلمون من عظمة ومجد إنما يرجع إلى قيام دولتهم

(٤) بطرس البستاني، ذكره أدب تصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر العربي في مائة سنة (بيروت: الجامعة، ١٩٦٧)، ص ٨٧ - ٨٨.
(٥) جمال الدين الأفغاني، الأهل الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، تحقيق ودراسة محمد حمادة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٨)، ص ٣٢٧.

على أساس الدين، وإن ما طرأ عليهم من الانحلال والضعف إنما يرجع إلى «انفصال الرتبة العلمية (= الدينية) عن رتبة الخلافة وقتياً فنح الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفرعه كما كان السراشدون رضي الله عنهم»^(٦). . . . وإذن فالعلاج الناجع لهذه الأمة «إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته»^(٧).

وإذا اعترض الليبرالي العربي أو المستشرق الأوروبي بأن ما يدعوا إليه السلفي كان هو السبب فيما عانت أوروبا في القرون الوسطى من قهر وتخلف وجهل، وأن الدعوة السلفية هي بالتالي دعوة إلى أوضاع مناقضة تماماً للنهضة، إذ لا تتحقق النهضة إلا بتجاوزها. . . . إذا اعترض الليبرالي بهذا أو بما يشبهه فإن السلفي لا يتردد في شرح دعواه بما يعتقد أنه رفع للالتباس وإرشاد إلى مكن الخطأ في «القياس». إنه يؤكد أن «ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، لكن الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً ورسم حقوقاً والخليفة مكلف بـ «إقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق»، فسلطته، إذن، سلطة تنفيذية ليس غير، وهو بعد «ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة. . . . ولذلك لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج «تيوقراطي» أي السلطان الإلهي، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة من الله وله حق الأثرة بالتشريع وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه. . . . ويستمرسل رائد الإصلاح الديني في العصر الحديث في بيان الفرق بين الحكم في الإسلام والحكم في أوروبا المسيحية فيقول: «كان من أعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فترك للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربه، وحوّل السلطة المدنية حق التشريع في معاملة الناس بعضهم لبعض وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم في معاشهم لا في معادهم، وعدّوا هذا الفصل منبعا للخير الأعم عندهم. ثم هم يوهمون فيما يرمون به الإسلام من أنه يحتم قرن السلطتين في شخص واحد، ويظنون أن معنى ذلك في رأي المسلم أن السلطان هو مقرر الدين وهو واضع أحكامه وهو منفذها، والإيمان آلة في يده يتصرف بها في القلوب بالإخضاع، وفي العقول بالإقناع، وما العقل والوجدان عنده إلا متاع، ويشنون على ذلك أن المسلم مستعبد لسلطانه بدينه وقد عهدوا أن سلطان الدين عندهم كان يحارب العلم ويحمي حقيقة الجهل، فلا يتيسر للمدين

(٦) نفس المرجع، ص ٣٦٢.

(٧) نفس المرجع، ص ١٨٩.

الاسلامي أن يأخذ بالتسامح مع العلم ما دام من أصوله أن إقامة السلطان واجبة بمقتضى الدين» ويحسم صاحبنا الموقف بالقول: «وقد تبين لك أن هذا كله خطأ محض وبعد عن فهم معنى ذلك الأصل من أصول الاسلام (الذي يقوم على «قلب السلطة الدينية واللاتيان عليها من أساسها»)، وعلمت أن ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتفكير عن الشر، وهي سلطة خوفاً لله لأدى المسلمين يفرح بها أنف أعلامهم، كما خوفاً لأعلامهم يتناول بها من أديانهم»^(٨).

هل نحن أمام تراجع في الموقف السلفي؟ هل صحيح أن «الاسلام لا يحتمل قرن السلطين» الدينية والسياسية في شخص واحد؟ وهل صحيح كذلك أن «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة»؟ وإذا كان الأمر كذلك أفلا تكون الخلافة كما مورست تاريخياً وكما نظرها الفقهاء شيئاً دخليلاً على الإسلام أجنبياً عنه، وإن كل ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي للمسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية»^(٩)، وأن «الدين الاسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون ويريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة من عزة وقوة» وبالتالي فد «الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا، ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يصرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لندرج فيها إلى أحكام العقل ونجارب الأمم وقواعد السياسة»^(١٠).

تصريحات خطيرة ستثور لها ثائرة السلفي... كيف لا وقد جاءت من صفوفه في صورة عقوق «وقح» لتظن ليس فقط في آرائه واجتهاداته... بل - وهذا أشد خطورة بالنسبة له - لتهديد إظهار المرجعي مهدداً جدياً.

لقد انطلق النقاش من التفكير في المستقبل: في «النهضة» وشروطها. ولكن ما إن طرحت القضية حتى تحول الخطاب إلى الماضي: الماضي العربي الاسلامي والماضي الأوروبي المسيحي. كانت حجة السلفي «الدايقة» هي التجربة التاريخية للأمة الاسلامية، ليس فقط كما كانت بل أيضاً كما كان ينبغي أن تكون. . لقد كان موقفه بالفعل أقوى من موقف الليبرالي العربي الذي كان اطاره المرجعي يتشكل أساساً من التجربة التاريخية الأوروبية، ملتصقاً هكذا لدعواه «الأجنبية» حجة «أجنبية»، ولذلك

(٨) محمد عبده في رده على فرح انطون ومجلة الجامعة. انظر: محمد عبده، الاسلام دين العلم والمدنية، عرض وتحقيق طاهر الطنحلي (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٠)، ص ٩٨-١٠٢.

(٩) عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، ص ٨٤.

(١٠) نفس المرجع، ص ١٠٣.

لم يكن يهم السلفي كثيراً الإلحاح على وحدة الدين والدولة في الاسلام، بل بالعكس كان ينجح إلى «التلطيف» من الدرس الذي يقدمه «التاريخ» لليبرالي العربي، بتقديم فتاوى تؤكد له خلو الاسلام مما يسمى في الغرب بـ «السلطة الروحية» وطبقة «رجال الدين».

كان ذلك موقفاً براغماتياً منه. لقد كان يريد طمأنة الليبرالي العربي، وهو يومئذ ينتمي، في الأعم الأغلب إلى الأقلية المسيحية في المجتمع العربي، كان يريد طمأنته بأن لا خوف عليه من الاسلام عندما يتولى قضية النهضة، قضية المستقبل. لقد كان يقرأ إطاره المرجعي - الماضي العربي الاسلامي - بالشكل الذي يمكنه من قياس المستقبل عليه: المستقبل الناهض كما يشده الليبرالي ذاته... أما الآن وقد أصبح إطاره المرجعي ذاك مهدداً من الداخل بسبب أطروحة ذلك الشيخ «العاق» التي تظعن في الخلافة الاسلامية ويشكل لم يسبق له مثيل، فإن المهمة المستعجلة ستكون هي حماية هذا الإطار المرجعي ذاته، هي الدفاع عن التصور السلفي لـ «التاريخ الاسلامي»، هي بيان «حقيقة الخلافة»، حقيقة نظام الحكم في الاسلام.

تركز الخطاب السلفي، إذن، حول «سياسة» الماضي، حول «الخلافة»^(١١) و«حقيقة الاسلام وأصول الحكم»^(١٢) و«النظريات السياسية الاسلامية»^(١٣) و«نظام الحكم في الاسلام»^(١٤)، والعناوين كثيرة... ومع كثرة «المتكلمين» في «سياسة» الماضي من المعاصرين، ومع تنوع اختصاصاتهم ودرجاتهم العلمية، من شيخ أزهرى، إلى باحث جامعي في التاريخ أو القانون، إلى المساجل السياسي، ومع وفرة الكتب والمقالات والأبحاث في الموضوع، فإن المرء لا يسعه إلا أن يسجل أن «حصاد المعركة» لا يتعدى التأكيد على ما كان ولا يزال يُعتبر في هذا المجال من قبيل البديهييات... لا يتعدى التأكيد على أن «ليس الاسلام... ديناً فقط، له عقائده المعروفة، بل هو دين ودولة معاً، ومن ثم يوجب اقامة رئيس للدولة يكون حاكماً لها ويجري في حكمه وتديره وسياسته لأمر الدولة على ما جاء به القرآن والسنة النبوية من مبادئ وأصول»^(١٥)، أو على أن «الحكومة الاسلامية الشرعية» ليست «هي الحكومة التي تعمل وفقاً للقانون الطبيعي... وليست أيضاً التي تعمل وفقاً للقانون السياسي... أو...».

(١١) لرشيد رضا.

(١٢) للشيخ محمد باق، وهو رد على كتاب علي عبد الرزاق.

(١٣) من تأليف محمد ضياء الدين الرئيس.

(١٤) من تأليف محمد يوسف موسى.

(١٥) محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الاسلام، ط ٢ (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر،

١٩٦٣)، ص ١٨.

القوانين الوضعية»... وإنما الحكومة الإسلامية «هي تلك التي يكون قانونها شرع الإسلام، وهو الذي يستمد مبادئه من القرآن والسنة»^(١٦).

«الإسلام دين ودولة»، و«الحكومة الإسلامية هي التي يكون قانونها شرع الإسلام»... تلك هي النتيجة الهزيلة التي خرجت بها السلفية الجامعية المعاصرة، يختلف تلويحاتها، من قراءتها لـ «التاريخ» الإسلامي، بل من تأويلها لـ «الشرع» الإسلامي... لا، بل متبهما معاً: فالسلفية تقرأ التاريخ في الشرع وتقرأ الشرع في التاريخ تماماً مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة، وذلك في الحقيقة ما يشكل هويتها.

ويستيقظ السلفي «الأصيل» على هزال تلك النتيجة فيقتنع بالحقيقة «المرة». فليس الحاضر وحده هو الذي ابتعدت فيه الدولة عن الإسلام، بل إنها كانت كذلك في الماضي. والخلافة الإسلامية، على «الحقيقة»، هي ما كان ينبغي أن يكون وليس ما قد كان فعلاً. وهكذا فـ «التاريخ الإسلامي» هكذا بدون تحديد، لم يعد صالحاً كإطار مرجعي. لقد كان «جاهلية» كله، إذ «جيل الصحابة» جيل المسلمين على الحقيقة ولم يتكرر في التاريخ، فبقي الناس يعيدين عن «نبي القرآن» يعيشون في «جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم»^(١٧).

تخلى السلفي «الأصيل» عن «التاريخ» وبالتالي تحرر عما كان يدفع أسلافه الرواد إلى «الانفتاح» و«التجديد». انتكص إلى الوراء ليصبح صيغة الخوارج الأولى: «لا حاكمية إلا لله». لم يعد الآن يطلب النهضة ولا التجديد ولا الإصلاح. إن ما يطلبه الآن أعمق وأشمل: إنه «قيام مملكة الله في الأرض وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مقتصيه من العباد وردّه إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها، وإلغاء القوانين البشرية»^(١٨).

كان السلفي من قبل يقرأ الشرع في التاريخ فكان إطاره المرجعي: «التاريخ الإسلامي» هكذا بإطلاق، وكان يعني في ذهنه القرون الأربعة الأولى منه، بل وفترات أخرى، أما الآن وقد اكتشف أن هذا التاريخ قد خلا من «الشرع» مباشرة بعد «الجيل الأول» - جيل الصحابة - فهو يقرأ «التاريخ» في الشرع. ولكن لا التاريخ الماضي، بل «التاريخ» المستقبل، جاعلاً من «النبي الصافي»، صورة المستقبل المنشود، إطاراً مرجعياً وحيداً.

(١٦) محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ١٢٣ - ١٢٤.

(١٧) سيد قطب، معالم في الطريق (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، [د.ت.]).

(١٨) نفس المرجع، ص ٨٢ - ٨٣.

أما الليبرالي العربي الذي كان قد انصرف إلى الممارسة العملية للسياسة في الحاضر بينما كان السلفي يمارسها نظرياً، في الماضي، فقد أخذ هو الآخر يتخلى تدريجياً عن إطاره المرجعي الأصلي: التاريخ الأوروبي. إنه الآن يعيش الدولة القومية، بل ويتحدث باسمها، فلماذا لا يتخذ من التاريخ القومي إطاراً مرجعياً جديداً له؟

ذلك ما حدث بالفعل، لقد تسلم، بل انتزع، الليبرالي العربي «التاريخ» من يد السلفي، ولكن لا التاريخ «الاسلامي» بل التاريخ «العربي»... لقد أصبح الليبرالي العربي الآن ذا «تاريخ» بعد أن لم يكن له من قبل. لقد أصبح يعمل الآن من أجل بناء الحاضر والمستقبل، فلماذا لا يعمل أيضاً من أجل إعادة بناء الماضي؟ إن دولة الحاضر آخلة بنفسها في علمنة مؤسساتها وأسسها، فلماذا لا يتجه الآن بشعار «العلمانية» إلى الماضي، تدعياً وتأسيساً لعلمنة الحاضر؟ وهكذا سيتولى الليبرالي العربي، وقد أصبح قومياً عربياً يمارس التحليل الماركسي أحياناً، سيتولى «تعريب» الشكل الذي كان يربطه ويفصله في آن واحد مع السلفي، وذلك بنقله من دائرة العلاقة بين الدين والدولة، ماضياً ومستقبلاً، إلى دائرة العلاقة بين «الاسلام» والعروبة تاريخياً وقانونياً.

يتخذ الوعي العربي المعاصر نقطة انطلاقه من المستقبل دائماً ليتجه بعد ذلك إلى الماضي من أجل إعادة بنائه بالشكل الذي يجعله في خدمة قضيته. قد تبدو هذه الظاهرة مبررة خصوصاً عندما يأخذ الإنسان بالاعتبار طبيعة هذا الوعي، طبيعته النضوية. ولكن مع ذلك لا بد من القول إن الأمر يتعلق بظاهرة «مرضية»، على الأقل بالنسبة للخطاب الذي نتم به الآن، الخطاب السياسي. ذلك أنه عندما ينطلق هذا الخطاب من المستقبل ليولي وجهه نحو الماضي فإنه إنما يعبر عن عجزه عن ممارسة السياسة في الحاضر الشيء الذي يفقده القدرة على بناء حلم مطابق، على أضواء نوع من الواقعية على طموحاته.

انطلق الخطاب السلفي، كما رأينا قبل، من طرح العلاقة بين الدين والدولة بالنسبة لمجتمع الغد، مجتمع النهضة، لبحثها من خلال «ما تم» في الماضي وليس من خلال «ما يتم» في الحاضر. وهنا وجد نفسه مضطراً إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والدولة في الماضي، تاريخياً وشرعياً، فتحول النقاش داخل الدائرة السلفية ذاتها، إلى نقاش «أكاديمي» يتعد عن «السياسة» وبالتالي عن «الحاضر» بمسافات تزداد اتساعاً، نقاش «محايد» أو «ملتزم» حول نظام الحكم في الاسلام، الشيء الذي يذكرنا بنفس المسار الذي سلكه قديماً الفكر السياسي السني في تطوره، حيث انطلق من «الكلام» في سياسة «الحاضر» (= حادثة التحكم بين علي ومعاوية)، ليتنقل إلى

«الكلام» في «سياسة» الماضي (البحث في ولاية كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي) أي فيما سبّاه الفقهاء والمتكلمون السابقون بـ «النظرة في الإمامة» وما يسميه «المتكلمون» المعاصرون بـ «البحث في نظرية الخلافة» أو في «نظام الحكم في الاسلام».

ولا يختلف مسار الخطاب الليبرالي العربي عن مسار صنوه السلفي فقد انطلق هو الآخر، كما رأينا قبل، من شعار «فصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية» في دولة الغد، دولة النهضة ليتتهي به الأمر إلى البحث في دولة الأسس بهدف إعادة ترتيب العلاقة بين العروبة والاسلام في التاريخ العربي، متقللاً هكذا، مثله مثل السلفي، من ممارسة السياسة في الحاضر إلى ممارستها في الماضي كما سنلاحظ بعد قليل.

على أن قضية العلاقة بين العروبة والاسلام لم تطرح فجأة ولا جاءت متأخرة بهذا الشكل، فلقد كانت في واقع الأمر متضمنة في القضية السابقة، بل يمكن القول إنها كانت الوجه السياسي المباشر لقضية العلاقة بين الدين والدولة كما طرحت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن تحت حكم الامبراطورية العثمانية.

والواقع أن الليبرالي العربي عندما طالب في منتصف القرن الماضي بفصل «السلطة الروحية» عن «السلطة المدنية» لم يكن يقصد في الحقيقة فصل الدين عن الدولة بالشكل الذي حدث في أوروبا بل كان يقصد - من بين ما يقصد - فصل، أي تحرير، الكيان العربي عن الامبراطورية العثمانية وبالتالي بناء دولة قومية. وهذا ما لم يكن من الممكن أن يسكت عنه السلفي آنذاك، ليس فقط لأن الدولة القومية بهذا المعنى تتعارض مع النموذج الاسلامي كما يعيشه السلفي وجدانياً وروحياً، أي بوصفه لا يقبل أكثر من خليفة واحد في زمن واحد ولجميع المسلمين، بل أيضاً لأن دعوى الليبرالي العربي تلك تتعارض مع الاستراتيجية السلفية آنذاك والقاضية بتوحيد جميع المسلمين للهوى كـ «رجل واحد» لمقاومة العدو الواحد: الاستعمار الأوروبي. وكان ذلك هو المدلول السياسي لشعار «الجامعة الاسلامية» الذي رفعه السلفي في مقابل شعار الدولة القومية الذي نادى به الليبرالي العربي. كان السلفي يقرن النهضة بالتحريم، والتحريم بـ «جمع كلمة المسلمين». أما الليبرالي العربي فهو وإن كان يقرن النهضة بالتحريم إلا أنه كان يفهم من التحرير الاستقلال عن الترك، الشيء الذي يعني في المنظور السلفي «تشيت شمل المسلمين».

كانت السياسة، سياسة «المستقبل» - التي كانت تعني آنذاك التفكير في مقتضيات النهضة وشروطها وتعميم الوعي بها - هي التي جعلت العلاقة بين العروبة والاسلام تبدو، وربما لأول مرة في التاريخ العربي الاسلامي، في حاجة إلى تحديد. وكما هو شأن الخطاب السياسي العربي دائماً فإن تحديد و«تعريف» قضايا الحاضر يتم

دوماً من خلال تحديدها وتعريفها في الماضي، وهكذا يتم الانتقال مباشرة من النسبي إلى المطلق، كي تضيء صبغة المطلق على كل ما هو نسبي. نعم، لقد وضعت الهوية العربية، الثقافية خاصة، موضع نقاش في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية، من طرف ما يعرف تاريخياً بـ «الحركة الشعبية». ولكن القضية طرحت آنذاك في إطار النسبي من خلاله. كانت المفاضلة بين العرب والفرس خاصة، ولم يكن الطعن في الفرس يمس في شيء الهوية العربية بل بالعكس. كما أن الطعن في العرب كان من أجل إبراز مآثر الفرس، ولذلك لم يكن يشعر العربي وهو يقدح في الفرس، أو الفارسي وهو يقدح في العرب، لم يكن أي منهما يشعر بأي تمزق أو «شقاء» في الوعي. أما في العصر الحديث، عصر «اليقظة العربية الحديثة»، فالأمر يختلف. إن مطالبة الوعي العربي، كيفما كان الغلاف الأيديولوجي الذي يتظاهر به، بتحديد العلاقة داخله بين العروبة والإسلام معناه مطالبة بتحديد ما هو مطلق وما هو نسبي في هويته. ومن هنا ذلك التمزق في الوجدان أو «الشقاء» في الوعي، الذي عانى ويعاني منه من ندعوه اليوم بـ «الإنسان العربي»، سلفياً كان أو ليبرالياً أو ماركسياً، مسلماً كان أو مسيحياً، عندما يجد نفسه مطالباً بترتيب العلاقة بين العروبة والإسلام في وعيه، الشيء الذي ينعكس بوضوح على قراءته لهذه العلاقة سواء في معطيات الحاضر أو في مجريات الماضي أو في ملامح المستقبل، وبالتالي يجعل قراءته تلك قراءة وهي يمارس السياسة أزاء نفسه.

لم يكن السلفي يستطيع التفكير في جامعة إسلامية بدون عروبة، ولم يكن الليبرالي العربي يفكر، ولا كان يستطيع التفكير في دولة وطنية، اقليمية أو عربية قومية، بدون الإسلام. كان الليبرالي، مسلماً ومسيحياً، يشعر شعوراً لا يقاوم بأن الإسلام كحضارة، كثقافة ولغة وتقاليد وعادات وروى واستشرافات، جزء أساسي في هويته، ولذلك لم يتردد لحظة في التجنيد من أجل بعث اللغة العربية، لغة القرآن، وإحياء آدابها، وإعادة كتابة تاريخ الإسلام، وإبراز مآثر التمدن الإسلامي... والحق أنه قد أنجز في هذا المجال كماً وكيفاً ما لم يستطع السلفي إنجازه، بل أنه خدم الإطار المرجعي السلفي بما لم يستطع هذا الأخير فعله، وهو يعترف له بذلك، ولو بصمت، رغم كل مانعه عليه. وبالمقابل سيبدو السلفي أكثر «شجاعة» من الليبرالي العربي في إبراز «فضل» العرب على الإسلام على الرغم من أن قضيتهم الحقيقية هي إبراز فضل الإسلام على العرب، وضد الليبرالي العربي بالذات. سيواجه السلفي إذن الأتراك العثمانيين ومحاولتهم تريك العرب بخطاب «عربي» أقوى من خطاب الليبرالي في الموضوع، بل أنه سينقل الحركة إلى عقر دار الأتراك أنفسهم، سيلومهم، ليس فقط لأنهم يريدون تريك العرب، بل أيضاً لأنهم «أهملوا أمراً عظيماً وحكمة نافعة...» هي قبول اللسان العربي، لسان الدولة وتعميمه بين من دان بالإسلام من الأعاجم

ليفقهوا أحكامه»^(١٩). ويتساءل رائد السلفية مستكبراً: «فكيف يعقل تشريك العرب وقد تبارت الأعاجم في الاستعراب وتساقت، وكان اللسان العربي لغير المسلمين ولم يزل من أعز الجامعات وأكبر المفاهير»، بل إنه ربما صرح بما لم يكن الليبرالي العربي يستطيع الحمس به حتى ولو كان غير مسلم. من ذلك قوله: «فالامة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب، وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان ما لا يحتاج معه إلى دليل أو برهان»^(٢٠). إن رائد السلفية هنا يسدو أكثر تعصباً للعروبة من رائد القومية العربية الذي جابه سياسة التشريك العثمانية بخطاب «إسلامي»، أقل عروبة من خطاب السلفي، قائلاً: إن «العرب هي الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية، بل الكلمة الشرقية، العرب أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعاً وقبوة للمسلمين حيث كان بقية الأمم قد اتبعوا هديهم ابتداء فلا يأنفوا عن اتباعهم أخيراً»^(٢١).

كان ذلك في ظل الامبراطورية العثمانية عندما كان الخطاب النهضوي العربي، سلفي منه والليبرالي والقومي يمارس السياسة ضد الحكم التركي من خلال تمجيد العروبة كحضارة وثقافة أو إبراز عروبة الاسلام كدين ودولة، متجاوزاً «شقاء» الوعي العربي الواعي بإسلاميته والوعي الاسلامي الواعي بعرويته. وذلك بالتوجه بالنقد والمعارضة إلى «مُهَيِّل» الاسلام و«مُحْتَرِّق» العروبة: الحكم التركي المستبد. أما عندما سقطت الامبراطورية العثمانية وألغى أتاتورك الخلافة فلقد أصبحت عملية التجاوز تلك غير ممكنة، فأصبح كل من السلفي والليبرالي - القومي إزاء الآخر يواجهه ويتريسه. من هنا غدت العلاقة بين الإسلام والعروبة داخل خطاب كل منهما تنمص المضمون الذي يعطيه للعلاقة بين الدين والدولة في مشروع النهضة، مشروع دولة المستقبل. وهكذا سيتجه الليبرالي العربي الذي غدا يتحدث باسم الدولة القومية، إلى فك الارتباط بين العروبة والاسلام في الماضي تدعيماً لفصل الدولة عن الدين في الحاضر، بينما سيتجه السلفي الذي صار يمارس المعارضة السياسية في الدين بشكل أكثر راديكالية، إلى إذابة العروبة في الإسلام دفاعاً عن مشروعه النهضوي، بل «الانبعائي» الذي يقوم على تأسيس الدولة على الدين وبنائها عليه.

هنا أيضاً، ستبدو جلية على سطح الخطاب السيامي، السلفي والليبرالي معاً، معالم ذلك «الشقاء» في الوعي الذي نوهنا به سابقاً. إن الوعي السلفي ما زال يعتبر العروبة جزءاً من هوية الاسلام - وهل يستطيع تجاهل ذلك والقرآن عربي؟ - ولكنه

(١٩) الأتاتالي، الأعمال الكاملة لجبال الدين الأتاتالي مع دراسة من الأتاتالي الحقيقة الكلية، ص ٢٢٤.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

(٢١) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد حمزة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، ١٩٧٠)، ص ٣٢٣ و ٣٥٨.

يرفض بقوة جعل العروبة بديلاً عن الاسلام. وبالمثل فالوعي القومي يعتبر هو الآخر الاسلام جزءاً من الهوية العربية - وهل يستطيع تجاهل ذلك وهو يعرف أن العرب إنما دخلوا التاريخ بالاسلام؟ - ولكنه يرفض بدوره، وبقوة أكبر، جعل الاسلام بديلاً عن العروبة. ليس هذا وحسب، بل إنه كما كان الوعي السلفي يعيش أيام الخلافة العثمانية نوعاً من التمزق بسبب اتجاه الأتراك إلى ترك العرب في حين كان «الواجب» أن يستعربوا، فإن الوعي القومي سيعيش ما يماثل ذلك التمزق، ولكن لا بسبب من الحاضر، بل بسبب ما يراه في الماضي من قوبان شبه كامل للعروبة في الاسلام. من هنا سيتجه الوعي القومي إلى ممارسة السياسة في الماضي بوعي «شقي» تماماً مثلما فعل ويفعل السلفي، ولكن بدوافع ولأجل أهداف مختلفة. فلتتعرف إذن على نماذج من هذا الوعي السلفي والقومي.

ينطلق الخطاب القومي في محاولته إعادة ترتيب العلاقة بين العروبة والاسلام، تاريخياً وقانونياً، من التأكيد على أن «الاسلام في حقيقته الصافية نشأ عن قلب العروبة والصبح عن عبقريتها أحسن افصح وساير تاريخها واسترجح بها في أعجود أطوارها، فلا يمكن أن يكون نعمة صدام»^(٢٢). وإذا كان هذا «التأكيد» يشعر منذ البداية بأن الأمر يتعلق بكيتين متمايزين الشيء الذي تتصب كلمة «صدام» علامة عليه، فإنه سرعان ما سيتردد القول بأن «العروبة والاسلام لم يكونا متلازمين بالضرورة» والدليل على ذلك هو أنه: «مع أن الفرس دخلوا الاسلام فهم لم يقبلوا الحكم العربي، فكانت الردة الفارسية الأولى على الحكم العربي الأموي التي انتهت إلى إقامة الدولة العباسية التي تحولت في أعوام قليلة إلى حكم فارسي لم يبق فيه من العروبة إلا الاسم»^(٢٣). وبعبارة أخرى، أكثر دلالة، يؤكد الفكر القومي أنه على الرغم من «أن الاسلام جاء ثورة عربية، ومع التوافق الكلي بين الخط العربي والخط الاسلامي في صدر الاسلام، فإن التباين بين الخطين بدأ حين توسع الاسلام في آفاقه، وحين اتخذ سبيلاً لضرب العرب، وحين انجر العرب باسم الدين إلى قبول سيادات أجنبية ما لبثوا أن ثاروا عليها» والخلاصة هي: «أن اعتزازنا بالتراث وإعطائنا القيم منزلتها لا يعني اتخاذ الاسلام رابطة سياسية أو إقامة الكيان على أساسه...»^(٢٤). إنها «العلمانية» التي تطل برأسها عالياً من وراء حرص الخطاب القومي على فك الارتباط تاريخياً، بين العروبة والاسلام.

ذلك ما لن يسكت عنه السلفي حتى ولو كان موظفاً كبيراً في الدولة القومية.

(٢٢) ميشيل عفلق، في سبيل البحث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩)، ص ٢٦.

(٢٣) منيف الرزاز في كتاب: دراسات في القومية، مجموعة مقالات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠).

(٢٤) عبد العزيز الدوري في: نفس المرجع، ص ٢١.

إنه يشيد بالعروبة فعلاً، ولكن إطاره المرجعي يظل هو الاسلام دوماً. يقول: «إذا قلنا إن العرب خير أمة أخرجت للناس، فليس ذلك دعوى ندعيها أو قضية نقيم الحجة عليها (= ليست قضية عقلية ولا حكماً تاريخياً) وإنما ذلك خبر نزل به الكتاب وحق نطق به الآيات...»، وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن العروبة سابقة على الاسلام ولا أن العرب كان لهم شأن بدون الاسلام، بل إنما كان لهم شأن - في التاريخ كما على مستوى الخطاب - بالاسلام وبه وحده: «لقد كان وشيكاً بالامة العربية في جاهليتها أن تذهب مذاهب - الأمم السابقة - في عالم الضياع والفناء لما كان اشتغل في كيانها من قوى عاتية، لولا أن جاء الاسلام فأمسك بالعاصفة قبل أن تهب، وأحال زوابعها ريماً رخاء تنعش النفوس وتسوق الغيث إلى كل سهل ونجد...». والخلاصة التي يضعها السلفي مقابل الخلاصة «القومية» السابقة هي أن «أمة العرب قد عزت وعجبت بالدين فلا سبيل لها إلى غير الدين إن أرادت البعث والحياة ورغبت في المجادة والعزة والحياة». وخلاصة الخلاصة هي: «لا تقوم الأمة العربية إلا بما قام به أولها»^(٢٥).

ويشرح مفكر سلفي آخر هذا الشعار «الخالد» بما لا يصطدم مع الخطاب القومي فيقول: «إن شعورنا نحن العرب بكوننا عرباً وسعيانا إلى توحيد البلاد العربية وتحريرها جميعاً من الاستعمار، لا أقول إنه لا ينافي الاسلام وحسب، بل إن هذا الشعور بعروبتنا ضروري بوجه خاص لحسن قيامنا لأداء رسالة الاسلام، ذلك لأن العرب مكلفون قبل غيرهم بتبليغ رسالة الاسلام، فقد نزل القرآن بلغتهم وبعث رسول الانسانية جميعاً من بينهم... ولهذا كان للعرب في رسالة الاسلام ودعوته وظيفة هامة دائمة وهي حمل رسالته وتبليغ أمانته ونشر دعوته، وقد حملهم الله المسؤولية كما ينص على ذلك كتابه الكريم»^(٢٦).

وينحوسلفي متنور منحى آخر في المصالحة بين العروبة والاسلام. لا بل في جعل العروبة تحتوي الاسلام من أجل الوصول إلى تأكيد احتوائه لها. وعروبة الاسلام في نظره حقيقة ثابتة من عدة وجوه: فرسول الاسلام عربي ورسالته عربية، أي بلسان عربي مبين، «والله الذي يدعوا إليه الاسلام واحد من الآلهة التي آمنت بها العرب وعرفت له قدرة في الخلق والابداع وتوجهت إليه بالدعاء حين يلحق بها الضرر». وأيضاً فد «القوة البشرية العربية من أهل المدينة هي التي مكنت للاسلام أول الامر فيها ثم في بقية أجزاء الجزيرة العربية». وتأتي الخلاصة لتؤكد أن «الاسلام

(٢٥) أحمد حسن الباقوري، عروبة وعين (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ص ٦٣ - ٦٦.

(٢٦) محمد المبارك، الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية (بيروت: دار الفكر،

١٩٦٨)، ص ١٢٧ - ١٢٨.

تجربة في حياة الأمة العربية أولاً وأن نجاح هذه التجربة هو الذي سيخرج بها من أرض الجزيرة إلى أرض الله الفسيحة. وهذه التجربة حين اتخذت من المجتمع العربي ميداناً لها لم يكن لها أبداً أن تفصل خصائص هذا المجتمع وإنما تتعامل معها في واقعها وبكل أبعاد هذا الواقع^(٢٧). ولا يحتاج السياق هنا، وكذا «سياق» العقل العربي إلى الإضافة التالية: «وقس على ذلك»... المستقبل.

ويستمر مكرُّ الخطاب السياسي العربي على شقاء الوعي الشاوي وراءه، ولن يكون ذلك هذه المرة بتأثير المد القومي على عهد التجربة الناصرية، في الخطاب السلفي، بل بتأثير المد الإسلامي، على عهد التجربة الإيرانية، في الخطاب القومي... ودائماً في موضوع تحديد العلاقة بين للعروية والإسلام في الماضي والمستقبل. وهكذا نجد الفكر القومي يحاول «التلطيف» من قراءته القومية للتاريخ العربي بالشكل الذي يسمح له بإبراز الدور الحاسم الذي لعبه الإسلام في تكوين الأمة العربية. يقول: «كانت ثمة عروية متبلورة وثابتة قبل الإسلام، بيد أنه لم يكن ثمة أمة عربية متبلورة نظراً لطغيان رابطة العشيرة أو القبيلة». وهكذا فد «صهر» وتوحيد القبائل والعشائر العربية المختلفة قد تم في فرن الدين المائل للتأثير ذلك أنه «منذ اللحظات الأولى كان طابع رسالة محمد هو الإصرار على العنصر التوحيدي لا فيما يتعلق بالالوهية (وحدانية الرب) فقط، بل القومية أيضاً: تجاوز القبائل والعشائر في مسعى لتوحيد البشر على أساس العقيدة الدينية»، هذا في البداية أما بعد ذلك فإن «بروز دول ودويلات وإمبراطوريات حكمت باسم الإسلام ونحت مختلف المذاهب والشيع ووصول هذه التجارب إلى نقطة السقوط والفشل والادانة الدينية من قبل التيارات المختلفة، مع ما أدى إليه ذلك من إضعاف للدين ولحمته العرب، قد بلور اتجاهات قوية لبناء الدولة على أساس قومي علماني» وبعبارة أخرى: «إن طائفة الدولة هي التي فرقت العالم الإسلامي وأطاحت بالدولة الإسلامية في الماضي، وهي التي تهدد اليوم، وكما نشهد في إيران حيث أعقبت مرحلة النهوض الثوري في عام ١٩٧٨ مرحلة تشتت في عام ١٩٧٩، بزج الدولة في أتون صراع التيارات الطائفية وشعائرها، وبالتالي بتمزيق وحدة الدولة وبشل السلطة المركزية». والخلاصة - مرة أخرى - هي «أن الدولة الحديثة ينبغي إذا أرادت تعزيز مركزها وتجاوز التحديات الداخلية والخارجية أن تقيم بنائها على أساس قومي واضح وإنساني مرن يقبل ظاهرة التعدد الديني والطائفي في المجتمع ويعامل الأقليات القومية، إن وجدت، من موقع الاعتراف بالحقوق القومية ضمن إطار المصلحة العامة المشتركة» ثم يردف قائلا:

(٢٧) محمد أحمد حلف الله، «عروية الإسلام»، المصطلح العربي، السنة ١، العدد ٢ (تموز/ يوليو ١٩٧٨)، ص ٢٩.

«وهذا بالضبط هو تفسيرنا وفهمنا لمصطلح العلمانية»^(٢٨).

كانت «العلمانية» تعني أول الأمر، في الخطاب السياسي العربي الحديث، فصل «السلطة الروحية» عن «السلطة المدنية». وكان المقصود، كما بينا، هو الدعوة إلى دولة قومية عربية، ضدًا على الجامعة الإسلامية، أو المطالبة بدولة اقليمية ضدًا على الامبراطورية العثمانية. ثم صارت «العلمانية» - ودائمًا على مستوى الخطاب العربي - تعني ترتيب العلاقة بين «العروبة» و«الاسلام» على مدى التاريخ العربي الاسلامي تأسيساً لهوية الدولة القومية القائمة، وها هو «مصطلح العلمانية» يعني الآن قبول «ظاهرة التعدد الديني والطائفي... من موقع الاعتراف» بحقوق الاقليات.

هل يتعلق الأمر بتطور تاريخي من جنس ذلك الذي تخضع له المصطلحات والمفاهيم في مختلف أنواع الخطاب ويختلف اللغات؟...

لا نعتقد... فالتطور يعني أن النلاحق أو الجديد يلغي السابق أو القديم ويتجاوزه... أما في الخطاب العربي فالأمر يختلف، فالمعاني السابقة لا زالت حاضرة وينفس الدرجة، ليس فقط في الخطاب القديم - الجديد الذي يقرأ العلاقة بين الدين والدولة (بين الاسلام والعروبة، بين الجامعة الاسلامية والدولة العربية القومية، بين حقوق الاغلبية وحقوق الاكثرية...) في الماضي الاسلامي، بل إن المعاني المذكورة ما زالت حاضرة أيضاً في الخطاب «الجديد» الذي يطمح إلى قراءة استشرافية لـ «مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام»، وهو موضوع يطرحه كاتب معاصر من خلال ثلاث مسائل يحددها كما يلي:

«المسألة الأولى: ما هو المكان الذي سيحتله الاسلام كدين في فكرة القومية العربية وفي حركتها؟ وما هو المكان الذي ستحتله الفكرة القومية عموماً وفكرة القومية العربية على الخصوص في الفكر الاسلامي والعمل للإسلام؟

«المسألة الثانية: كيف ستكون العلاقة بين الوحدة العربية والتضامن الاسلامي؟ وقيل ذلك ما هو مكان الوحدة العربية في التضامن الاسلامي؟ وما دورها في تحقيقه؟

«المسألة الثالثة: ما هو دور العرب موحدين ودور المسلمين متضامنين في عالمنا المعاصر، على الصعيد الحضاري الانساني؟».

تلك هي المسائل التي تحدد الموضوع، موضوع «مستقبل العلاقة بين القومية

(٢٨) صلاح المختار، «في ضوء التحدي الطائفي - المنصري لتضامننا القومي من الدولة الدينية إلى الدولة القومية»، دراسات عربية، السنة ١٦، العدد ٨ (حزيران/ يونيو ١٩٨٠)، ص ٣٦.

العربية والاسلام» أما الأسئلة التي «تنتظر الاجابة من خلال الممارسة العملية» فهي :
«كيف ستكون الصورة المعاصرة للحكم بالاسلام؟ وما هو مكان علماء الدين في
عملية الحكم؟ هل سينجح هذا الحكم في طرح مفهوم صحيح للعلاقة بين القومية
والاسلام على صعيد القطر الواحد، ومفهوم صحيح للعلاقة بين المواطنين من مختلف
الأديان؟ هل سينجح الحكم بإدراك العلاقة المتميزة التي تقوم بين القومية العربية
والاسلام؟ هل يمثل هذا الحكم روح العصر ولغة العصر فيحسن التعامل مع حقائق
العصر؟».

وأخيراً: «إن مسؤولية رجال الفكر في الوطن العربي والعالم الاسلامي وأهل
الحل والعقد عموماً أن يتكاتفوا لصنع الاجابة الصحيحة»^(٣١).

وبعد، فإذا كانت هذه الأسئلة «المعاصرة» تعكس تمزق الوعي العربي المعاصر
وتعبر عن شقائه ازاء تحديد العلاقة داخله بين الاسلام والعروبة، هذه العلاقة التي
تقدم لنا نفسها الآن كأحد وجوه اشكالية «الأصالة والمعاصرة» فإنها، أي هذه
الأسئلة، تقيم الدليل على فشل الخطاب السياسي العربي على مدى قرن من الزمن في
تحقيق أي تقدم في هذه القضية التي اعتبرها رائد الليبرالية في القرن الماضي شرطاً
لـ «التمدن»، قضية العلاقة بين «الدين» و«الدولة» في الحاضر والماضي والمستقبل
بالنسبة للكيان العربي!

لماذا هذا الفشل؟

لنقتبس الجواب من كاتب معاصر خصص بحثاً لا يخلو من جدية ومعاناة
لـ «المسألة الطائفية ومشكلة الأقلية»، حيث يقول بصراحة لا تخلو من عنف: «تبدو
اشكالية فصل الدين عن الدولة عندنا مصطنعة متقولة عن الغرب. إن مشكلة الدولة
في العالم التابع هي بالضبط أنها بلا دين ولا عقيدة»^(٣٢). لقد وجاء فصل الدين عن
الدولة في البلاد الاسلامية إذن على يد الدولة ذاتها قبل أن تتبناه النخب المحلية
الحديثة وتدفع بجوانبه الفلسفية، وظهر لهذا السبب أيضاً كاستمرار وتطوير لسياسة
فصل الجمهور المتزايد عن السلطة وتحرير الدولة من سلطة الدين، آخر مرجع شعبي
ووسيلة الضغط الوحيد بين المعدمين من السلطة والعلم»^(٣٣). وهكذا «فبينما كانت
العلمانية الغربية فلسفة للثورة ضد الطبقة السائدة المتحالفة بشكل أو بآخر مع الكنيسة

(٢٩) أحمد صافي الدجاني، «مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام»، «المستقبل العربي»،
العدد ١٣، العدد ٢٤ (شباط/فبراير ١٩٨١)، ص ٦٣ - ٧٠.
(٣٠) برهان غليون، «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٨٢.
«لمش رقم (٢).
(٣١) نفس المرجع، ص ٦٦.

ووعاء لأفكار التحرر والمساواة والاخوة والعدالة والمواطنة والقومية، جاءت العلمانية العربية هنا كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة التي أرادت أن تستفيد من علوم الغرب الحديثة لتتنفس نظاماً اقتصادياً وسياسياً. وكانت، كتقاليد وممارسات ولغة تفاهم ووعي من نمط جديد، وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة^(٣٢). وهكذا تبدو العلمانية هنا، التي تعاني من تثبت مرضي على مسألة الصراع بين الدين والدولة الموروثة عن القرون الوسطى الأوروبية، أيديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الأساسية (= حرية الرأي والصحافة والتنظيم الحزبي...) ووسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة^(٣٣).

أما أن يكون فصل الدين عن الدولة في البلاد العربية الإسلامية قد جاء على يد الدولة ذاتها، ويسبب عوامل تاريخية اقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية كذلك، فهذا ما لا يمكن المجادلة فيه، على الرغم مما قد يمكن إثارته من مناقشات حول مدى اجرائية مفهوم «فصل الدين عن الدولة» للتعبير عن الواقع العربي في تطوره التاريخي، وأما أن تكون الدعوة إلى «العلمانية» في البلاد العربية «أيديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الأساسية...» أو «وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة السياسية» فهذه أطروحة من الصعب الدفاع عنها، اللهم إلا إذا تبني الإنسان وجهة النظر السلفية المطالبة ببناء الدولة على الدين وجعلها أداة لتطبيقه. وحتى في هذه الحالة ستكون الأطروحة المذكورة أطروحة سجالية، لا غير.

نعم، «لا يمكن البحث... عن حل للتزاعات الطائفية في الدعوة العلمانية التي تدعو للمساواة أو في الدعوة الدينية التي تؤكد على التسامح... الخ، ولا في القوانين التي تحدد الحقوق والواجبات لجميع المواطنين، فكل هذه الصفات قد استعملت في الماضي وما تزال مستعملة في الحاضر. والقضية ليست قضية دعوة ولا قضية أيديولوجية شكلية، إنما القضية هي أساساً قضية السلطة، أي علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة^(٣٤). ولذلك فلا يمكن السير نحو حل فعلي إلا بالعمل لقيام نظام للحكم قادر على أن يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البنى القديمة والحديثة ويفتقد إلى إجماع حقيقي فكري وعقلي^(٣٥)».

ولكن، هل كان لا بد للوصول إلى هذه النتيجة من المرور عبر الحكم على اشكالية «فصل الدين عن الدولة»، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بأنها

(٣٢) نفس المرجع، ص ٥٣.

(٣٣) نفس المرجع، ص ١١ - ١٢.

(٣٤) نفس المرجع، ص ٨٧ - ٨٨.

(٣٥) نفس المرجع، ص ٨٨.

«اشكالية... مصطنعة منقولة عن الغرب»؟ واشكالية الديمقراطية نفسها، ألا يمكن «البرهنة» على أنها هي الأخرى - إذا انطلقنا من نفس المنطق وسلكتنا نفس السبيل - «اشكالية مصطنعة... ومنقولة عن الغرب»؟

نعم، إن الحاجة إلى بيان من أجل الديمقراطية^(٣٦)، قائمة فعلاً... غير أنه لن يكون لهذا «البيان» أي مفعول تاريخي، ولن يكون هو نفسه في المستوى المطلوب، ما لم يسبقه، أو على الأقل يرافقه بيان من أجل العقل... العقل العربي بالذات.

ولعل في الفصل التالي ما يدعم هذا التحفظ.

ثانياً: الديمقراطية... والأهداف القومية

انتهى بنا الفصل السابق الذي تتبعنا فيه تموجات شعار «العلمانية» ودلالاته في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر إلى النتيجة التالية وهي أن المشكلة، في منظور الوعي العربي المعاصر، وحي اللحظة الراهنة التي تتحدد بالوضعية العربية في أواخر السبعينات من القرن العشرين، ليست مشكلة فصل الدين عن الدولة، فتلك «اشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب» وإنما المشكلة أساساً هي مشكلة «الديمقراطية»^(٣٧). ذلك لأنه «رغم كثرة الأسئلة التي يطرحها الواقع العربي في ضياعه وضيابه وهزيمته، فإن هذه الأسئلة ما تلبث أن تتراجع كي تصبّ في سؤال أساسي هو الديمقراطية. فمن هذا السؤال المفتاح تعود الأسئلة لتطرح نفسها من جديد وبشكل جديد، ومن هذا التساؤل أيضاً تبحث الهزيمة عن سببها، ويتلمس الضباب مصدره، ويتعرف الضياع على نفسه من جديد»^(٣٨).

لا شك أن الملاحظ الأجنبي الذي يتعرف لأول مرة على الخطاب العربي من خلال مثل هذا «الكلام» الرائج في سوق الأدبيات العربية المعاصرة، سيتأبه شعور بالأسف والتعجب لكون العرب لم «يكشفوا» هذه المقولة، مقولة الديمقراطية، إلا بعد أزيد من مائة سنة من بدء يقظتهم الحديثة. غير أن أسفه سيتعمق وتعجبه سيتضخم إذا علم أن مقولة «الديمقراطية» ذاتها كانت في مقدمة ما بشر به رواد النهضة العربية الحديثة منذ قرن أو أكثر وأنهم جميعاً قد وضعوا الديمقراطية، أو ما في معناها - مقدمة بل شرطاً للنهضة ذاتها. ليس هذا وحسب، بل إن هذا الملاحظ

(٣٦) برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٨٠).

(٣٧) غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ص ٨٢، هامش رقم (٢).

(٣٨) فيصل دراج، «ثقافة القمع وثقافة الثورة»، في: فيصل دراج (وآخرون)، الثقافة والديمقراطية،

مجموعة مقالات (بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١)، ص ٥.

الأجنبي سيصاب بالدوار أو «الدوخة» إذا قادته الصدفة إلى صحيفة أو كتاب من الصحف والكتب الصادرة في الوطن العربي قبل عشر سنوات أو عشرين سنة وقرأ فيها «كلاماً» آخر يقول ويكرر القول بأن «الديمقراطية» كانت «سبب» الانحرافات و«مصدر» المتاهات التي عرقلت نهضة العرب، «النهضة الحقيقية».

فعلاً، إن لشعار «الديمقراطية» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر تاريخاً أكثر «خصوبة» وصخباً من تاريخ شعار «العلمانية» الذي تعرفنا عليه - بإيجاز - في الفصل السابق. فلتتعرف إذن على أهم فصول هذا التاريخ بل القصة، قصة «الديمقراطية» في الخطاب السياسي العربي على مدى ما يقرب من قرن ونصف من الزمان.

بدأ طرح شعار «الديمقراطية» كغيره من الشعارات الأساسية في الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر مع انبثاق هذا الفكر، نتيجة الاحتكاك مع أوروبا ابتداء من أوائل القرن الماضي. وعلى الرغم من التحفظات والمخاوف التي أثارها تبني شعارات النهضة الأوروبية لدى أوساط الحكام ورجال الدين في الامبراطورية العثمانية، وداخل الولايات العربية نفسها، فإن رواد الفكر السلفي الاصلاحى لم يترددوا في قبول هذا الشعار من خلال معادلاته بشعار «الشورى» الاسلامية، مؤكدين بذلك أن «الديمقراطية» ليست شيئاً جديداً على الاسلام بل هي من صميم أسسه ومقاصده، وأنها كانت من عوامل نهضته الأولى، وبالتالي لا بد أن تكون من أسباب نهضته الثانية... المنشودة.

ومع ذلك فلا بد من التنبيه هنا إلى أن رواد السلفية إذا كانوا «قد عادلوا» بسرعة بين «الديمقراطية» و «الشورى» فإنهم لم يتمكنوا من أن يعطوا مضموناً إيجابياً واضحاً لمقولة «الشورى» الاسلامية في خطابهم، بل اكتفوا بتعريفها بالسلب، الشيء الذي ينسحب كذلك على تصورهم لـ «الديمقراطية». كانت الشورى أو الديمقراطية في الخطاب السلفي ولا زالت، تعني شيئاً واحداً هو غياب «الاستبداد المطلق» الذي يعني «تصرف الواحد في الكل على وجه الاطلاق في الإرادة، إن شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما، فيكون اتباع النظام مقوضاً إليه وحده، إن أراد قام به وإن لم يرد لا يؤخذ عليه»، وهذا في مقابل الاستبداد المقيد الذي يعني «استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتها على قدر الامكان، وهذا بالحقيقة لا يسمى استبداداً إلا على ضرب من التساهل، وإنما يسمى في عرف السياسيين «توحيد السلطة المنفذة». الاستبداد المطلق ممنوع شرعاً لأن الشرع أوصى بالشورى، أما الاستبداد المقيد فهو غير ممنوع في الشرع ولا في العقل، بل هما على وجوبه: إنه الشورى بالذات، الشورى التي تقوم على «مناصحة الأمراء» وهي «واجب شرعي» أما «كيفية إجرائها» فهي «غير محصورة في طريق معين، فاختيار

الطريق المعين باقي على الأصل من الإباحة والجواز»^(٣٩). وبالتالي فلا مانع من إجرائها على طريق «الديمقراطية» بإنشاء «مجلس للشورى» يتولى النصح...

ولما كان الخطاب السلفي يطلب الحلول دوماً من الماضي، وكان مفهوم الشورى في الإسلام قد ظل منذ البداية ملتصقاً وعمل خلاف وتأويل، فإن تحميل «الاستبداد المطلق» مسؤولية كل ما أصاب المسلمين من «تأخر» و «انحطاط» سيتوب هنا عن إبراز كون الشورى كانت هي «أساس» التقدم والازدهار في الإسلام، الشيء الذي لا يستطيع السلفي إثباته بصورة إيجابية، أي عن طريق البرهان المباشر، لأن النموذج الوحيد الذي يستوحى منه تصوّر للشورى هو فترة خلافة عمر بن الخطاب، وهي لا تكفي لتبرير مثل تلك الدعوى.

لقد سلك الخطاب السلفي، إذن، إلى اثبات قضيته هذه مسلك التعميم والمقارنة، مؤكداً أنه: «إذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الإسلامية من عهد الرسالة إلى الآن نجد ترقياً وانحطاطاً تابعين لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد وإشراكهم في تدبير الأمة» بل إنه «عند التدقيق في كل فرع من الدول الإسلامية، الماضية والحاضرة، بل في ترجمة كل فرد من الملوك والأمراء، بل في كل حال كل ذي عائلة أو كل انسان فرد، نجد الصلاح والفساد دائرين مع سنة الاستشارة أو الاستقلال في الرأي»^(٤٠).

ولكن يعرض الخطاب السلفي ما في هذا التعميم من ضعف ونقص يلجأ كعادته إلى إصدار فتوى شرعية جاعلاً من الشرع مكملاً للتاريخ بل صانعاً له، كما سبق أن لاحظنا في الفصل السابق. وهكذا فـ «نزوع بعض الناس إلى طلب الشورى ونفورهم من الاستبداد ليس وارداً عليهم عن طريق التقليد للأجانب، ولا أتياً لهم من ذم بعض الجرائد بل ذلك نزوع إلى ما هو واجب بالشرع، ونفور عما منعه الدين وقبحه العلماء». والخلاصة هي «أن شريعتنا شريعة سمحة تأبى أن يتولى أمور ذويها من لا يراعون للشرع حرمة ولا يحفظون للسنة ذمة، وتوجب الشورى على كل من الرعية والحاكم جميعاً»^(٤١).

دفاع مستميت عن «الشورى» والحاج قوي على تأصيل «الديمقراطية» في المنظور

(٣٩) محمد عبده، الأحوال الكاملة، جمعها وحققها وقدم لها محمد مهدي، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ - ١٩٧٤)، مج ١، ص ٣٥٠ - ٣٥٤.
(٤٠) عبد الرحمن الكواكبي ذكره أدب تصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر العربي في مائة سنة، ص ٩٤.
(٤١) عبده، نفس المرجع، ص ٣٥٥ - ٣٥٦.

الاسلامي. ولكن هل يطابق منطق الخطاب السلفي مضمونه؟ ألا يكون ثمة «مسكوت عنه» يخفيه هذا الحرص الشديد على اثبات الدعوى؟

لنتوغل الجواب عن هذا السؤال إلى حين، ولنتنقل إلى خطاب الليبرالي العربي حول نفس القضية، قضية الديمقراطية.

مبدئياً، يرفض الليبرالي العربي الدعوى السلفية السابقة التي تريد أن ترفع الشورى الاسلامية إلى مستوى الديمقراطية الأوروبية. وهو هنا لا يدخل مع السلفي في جدال فقهي، بل يحنك إلى التاريخ، إلى نفس الإطار المرجعي الذي يستند إليه السلفي ويفكر داخله وبوحي منه: التاريخ الاسلامي، لا كسما كان ينبغي أن يكون، بل كما مورس فيه الحكم من طرف «الخليفة». يقول الليبرالي العربي موجهاً الكلام للسلفي: «ربما أن هذا الخليفة كان يحكم بعد أن يبايعه أفراد الأمة، وأن هذا يدل على أن سلطة الخليفة من الشعب الذي هو صاحب الأمر، ونحن لا ننكر هذا، ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بضع دقائق هي سلطة لفظية. أما في الحقيقة، فالخليفة هو وحده صاحب الأمر، فهو الذي يعلن الحرب ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدبر مصالح الأمة، مستبداً برأيه غير مؤمن بأن الواجب عليه أن يشرك أحداً في أمره»^(٤٢).

وكما عمد السلفي إلى تعزيز دعواه بإصدار فتوى شرعية، يعمد الليبرالي الراديكالي العربي إلى تأكيد ملاحظته السابقة بإصدار فتوى عقلية يقول فيها: «لا يجب أن تؤخذ الشريعة من أيدي الأئمة بل من أيدي البشر. يجب أن لا تؤخذ من أفواه الرؤساء والأمراء بل من لسان الصعاليك والفقراء حتى تكون أقرب إلى الانسانية، أي إلى إقامة العدل الصحيح منها إلى تنفيذ الأهواء والأغراض النفسانية»^(٤٣).

أما الزعيم الوطني فهو يفضل ترجمة هذا إلى الحياة العملية، ولذلك نجده يبرز في خطبه الحاجة إلى مجلس نيابي تكون له السلطة التشريعية الكبرى، فلا يُسن قانون بغير إرادته ولا تُحور مادة إلا بمشئته، ولا يُزعزع نظام بغير أمره ولا تعلق كلمة على كلمته، وإلا فإن بقاء السلطة المطلقة في يد رجل واحد يضر بالبلاد كثيراً ويحرج عليها الويال»^(٤٤).

(٤٢) قاسم أمين ذكره ألبرت حوراني في: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩، ترجمة كريم هزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨).

(٤٣) شيلي شميل، نفس المرجع أعلاه.

(٤٤) مصطفى كامل ذكره أدهب نصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر العربي في مائة سنة، ص ١٢٦.

هل نحن إزاء حلم نهضوي «جميل» لا تشوبه أية شائبة من آثار تمزق الوعي الذي رافق الخطاب العربي حول العلاقة التي يجب أن تقوم بين الدين والدولة أو الإسلام والعروبة؟ وبعبارة أخرى هل نحن بصدد «الديمقراطية»، أمام خطاب متنسق يطابق منطق مضمونه؟

كلّا، إن السلفي والليبرالي العربي كانا يعانيان، كلاهما، وبصدد هذه القضية بالذات، مما عبرنا عنه قبل بـ «شقاء» الوعي. كانا يعانيان ذلك منذ ابتداء خطابهما عند منتصف القرن الماضي، أي عندما كان شعار الديمقراطية مجرد مطلب نهضوي لم يترجم بعد إلى حيز الواقع السياسي، وسيعانيان نفس التمزق ونفس «الشقاء»، وبصورة أعمق وأعنف، بعد التجارب البرلمانية التي شهدتها بعض الأقطار العربية، بل بعد كل التجارب التي عرفها العالم العربي في مجال الحكم والسياسة والاقتصاد والاجتماع منذ بدء يقظته الحديثة إلى اليوم.

وهكذا، فرائد السلفية لم يتردد في التشكيك، بكل صراحة وإلحاح، في جدوى النظام البرلماني الغربي بالنسبة للشعوب العربية، بل لشعوب الشرق قاطبة. يقول إن «القوة النيابية لأي أمة كانت لا يمكن أن تجوز المعنى الحقيقي إلا إذا كانت من نفس الأمة. وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محرقة لها فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على إرادة من أحدثها... فمثل هذا المجلس لا قيمة له. وكما أنه لا يعيش طويلاً، كذلك لا يغني عن الأمة شيئاً. سترون أن الذي يكون نائباً عن الشعب لا أعيد مصائبه ولا أنواع رزاياه... نائبيكم سيكون... ذلك الوجيه الذي امتص مال الفلاح بكل مساعيه، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همة، ذلك الرجل الذي لا يعرف لإيراد الحجة تجاه الحاكم الظالم معنى ولو كانت من الحجج الساطعة... هذا مع الأسف الذي أراه سيتكون منه مجلسكم النيابي الموهوم إذا صبحت الأحلام، والذي سيخالف قاعدة كلية لقواعد الفلسفة أقرت على أن الوجود خير من العدم، فعدم هذا المجلس خير من وجوده».

كيف؟ و«الديمقراطية» التي تعادل الشورى الإسلامية؟

ويأتي الجواب صريحاً واضحاً: «لا تخاف مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان». ويشرح هذا الطريق فيقول: «أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابي الشورى فهو أيسر مطلباً وأقرب مثلاً إذ يكفي فيه إرشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربيه فيفعله ويشارك معه أمته ورجيته، ويرى بعد التجربة راحة وتضامناً على سلامة ملكه... ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكم عقله فأرشدته إلى استبدال

مطلق الملك بالملك الشورى فاستراح وأراح. وهذا هو الشكل من الحكم الذي يصلح
لحضر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق»^(٤٥).

ويأتي الجواب صريحاً واضحاً كذلك من رفيق رائد السلفية هذا، من زعيم
الإصلاح الديني الإسلامي في العصر الحديث، من المفتي الذي رأيناه قبل «بجته» في
معادلة «الديمقراطية» بـ «الشورى» الإسلامية، من أجل تأصيلها في إطاره المرجعي
الإسلامي بعنصره «التاريخ» و «الشرع»، يأتي الجواب إذن في مقالة مشهورة كتبها
بعنوان: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» مقالة ختمها بهذه الأمانة: «هل يعدل
الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس
عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً»^(٤٦).

«مستبد عادل»... يصنع بـ «العدل» ما لا يصنع بـ «العقل». هل هناك من
تعبير عن «شقاء» السوعي وتمزقه إزاء مشكلة الحكم، مشكلة «الديمقراطية» أو
«الشورى»، أفصح وأقوى من هذا التعبير الذي يجمع بين الاستبداد والعدل ويجعل
العدل في مقابل العقل؟

وليس هذا النوع من «شقاء» الوعي إزاء الديمقراطية ومشكلة الحكم خاصاً
بالسلفيين الرواد وحدهم دون دعاة الليبرالية في الفكر العربي الحديث، بل بالعكس
نجد ذلك واضحاً عند «أبي النهضة الفكرية العربية الحديثة» رائد الليبرالية العربية
الأسبق^(٤٧). يقول في سياق حديثه عن حقوق الملوك وواجباتهم: «ثم إن للملوك في
ممالكهم حقوقاً تسمى بالمزايا وعليهم واجبات في حق الرعايا. فمن مزايا الملك أنه
خليفة الله في أرضه وأن حسابه على ربه وليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من
رعاياه، وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات، برفق
ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به لقوله صلى الله عليه
وسلم: الدين النصيحة... وأيضاً للإنسان في نفسه بحكمة تجري الأحكام على
صاحبها، وهي النعمة (= الضمير) التي في النفس اللوامة أو المطمئنة، فهي قاض لا
يقبل الرشوة. فإذا فعل الملك كغيره ما لا يوافق لأمته وعاقبته نفسه لأن نور الحق
يسطع في القلب، وإذا فعل الملك ما لا ينبغي فعله لا تطمئن نفسه إلى ذلك ولا
يسكن قلبه إليه ولا يفرح به... وما يحملهم (= الملوك) على العدل أيضاً وبحاسبتهم

(٤٥) جمال الدين الأفغاني، الأهمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية،
تحقيق ودراسة محمد عذرة (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ص ٤٧٣ - ٤٧٨.
(٤٦) عبيد، الأهمال الكاملة، ص ٧١٦ - ٧١٧.
(٤٧) رفاعة رافع الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب المصرية (القاهرة: مطبعة
الرهايب، ١٩١٢)، ص ٣٥٤ - ٣٥٥.

محاسبة معنوية: الرأي العمومي، أي رأي عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم ممن جاورهم من الممالك فإن الملوك يستحون من اللوم العمومي، فالرأي العمومي سلطان قاهر على قلب الملوك والأكابر لا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه... ومن مزايا ولاية الأمور أيضاً أن النفوذ الملكي بيدهم خاصة لا يشاركهم فيه مشارك، وهذه المزية العظمى تعود على الرعية بالفوائد الجسيمة، حيث إن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بالسرعة لكونه منوطاً بإرادة واحدة بخلاف ما إذا تبط بإرادات متعددة بين كثيرين، فإنه يكون بطيئاً.

واضح أن رائد الليبرالية الأسبق يعبر هنا عن نفس «التمزق» في الوعي الذي يفصح عنه شعار «المستبد العادل»... فالمطلوب هو الحاكم بـ «إرادة واحدة» وليس بـ «إرادات متعددة» وهذا هو «المستبد» ولكن «ضمير» الحاكم وشعوره بالمسؤولية أمام الله وبضغط الرأي العام... كل ذلك سيجعل منه «المستبد العادل». أما البرلمان أو السلطة التشريعية «فليس من خصائصها إلا المذاكرات والمداولات وعمل القرارات على ما تستقر عليه آراء الأغلبية وتقديم ذلك لولي الأمر»... إنها «الشورى» القدسية بعبارات «عصرية».

وقد يتساءل القارئ: وماذا سيكون موقف الليبرالي العربي الراديكالي الذي طالب قبل قليل قليل بأن تؤخذ الشرائع من أيدي البشر لا من أيدي الآلهة، من أفواه الصعاليك لا من أفواه الملوك والأمراء؟

ويأتي الجواب من مدرسته، من تلميذه وحامل دعوته، من داعية الليبرالية - التقنية ذات الميول «الاشتراكية» الذي عاصر التجارب البرلمانية العربية ولمس عن قرب صديق نبوءة رائد السلفية الذي استمعنا إليه آنفاً يتحدث عن «مستقبل» الحياة البرلمانية في مصر، بل في الشرق كله... يأتي الجواب من هذا الليبرالي الراديكالي العربي المثابر الصامد الذي سيلجأ هذه المرة إلى التاريخ يستفتيه، ولكن لا التاريخ العربي الإسلامي، بل التاريخ الأوروبي إظهاره المرجعي الذي لم يتخل عنه لحظة. يقول إذن: «لما ظهرت الطبقات المتوسطة - في أوروبا - المؤلفة من الصناعيين والتجارين والزراعيين، وحطمت النظم الاقطاعية وألغت الرق الزراعي وهدمت العروش التي كان يزعم ميثوسها الحق الإلهي، شرعت الديمقراطية في الظهور... على أيدي رجال الطبقات المتوسطة وكانت الدائرة محدودة والمعنى مقصوراً على هذه الطبقات. أما العمال فلم يكن لهم من الشأن ما يبرزهم إلى الوجود السياسي. ولكن منذ منتصف القرن الماضي شرع العمال في أوروبا يحسون الوجود السياسي ويطالبون بالتمثيل النيابي ومنذ ذلك الوقت والدائرة تتوسع رويداً رويداً».

ويستخلص الليبرالي الراديكالي العربي الدرس من التاريخ الأوروبي فيقول:

وهذا الذي قلت ينطوي على معنى أكبر مما تفهده كلمة الديمقراطية، فإن الديمقراطية نظام في المجتمع قبل أن تكون نظاماً في الحكم، بل هي نظام في الحكم لأنها نتيجة لنظام معين في المجتمع. ذلك أن النظام الاقطاعي لا يمكن أن يمتد للحكم الديمقراطي، بل كذلك نظام الزراعة الاقطاعي أو شبه الاقطاعي الذي ما زلنا نجده في كثير من الأمم العربية لا يمكن أن يمتد للحكم الديمقراطي، إذ كيف نطالب الفلاحين في قراهم النائية، في فقرهم المدقع، في اعتمادهم الأعمى على مالك الأرض الثري، وأخيراً في جهلهم التام بشؤون الشعب وأمتيتهم الكاملة في المعاني السياسية والاقتصادية، كيف نطالبهم بأن يكون لهم رأي في نظام الحكم وبرامج السياسة ومقدار الضرائب وحقوق الصحافة وحرية الخطابة؟ إن هذا محال، ثم يضيف بعد أن يستشهد بأمثلة من الواقع الذي عاشته مصر فيقول: «ولذلك يجب أن نعترف بأن كلمة الديمقراطية كانت في السنين الثلاثين الماضية أمنية في مصر، ولم تكن قط تدل على نظام في الحكم».

والحل؟

هل نياس تماماً من امكانية الممارسة الديمقراطية الصحيحة في الوطن العربي؟ لا، إن الليبرالي العربي لا يياس مثله مثل السلفي. ذلك أن له هو الآخر سلفه الذي يحتمي به، سلفه الذي يوظفه في تدعيم ذاته وإقناع نفسه بصواب أطروحاته. وهكذا فبدأ أن الديمقراطية ظهرت في أوروبا نتيجة قيام الطبقة المتوسطة، فإن طريقنا إليها سيكون عبر نفس الطبقة، ولذلك «يجب أن تساعد هذا الرجل، رجل الطبقة المتوسطة على أن يغرس في بلادنا هذه الشجرة، شجرة الديمقراطية. ورجل الطبقة المتوسطة هو في النهاية عامل تقتضيه مصلحة رعاية العمال سواء كانوا عمال اليد أم عمال الذهن»^(١٨).

مع خطاب هذا الليبرالي الراديكالي الجديد نكون قد انتقلنا إلى عهد التجربة الناصرية، إلى الخطاب السياسي القومي. إنها المرحلة التي كفّ فيها الخطاب العربي عن أن يكون خطاباً في «النهضة» ليتبنى قضية «الثورة». ومع التحول من أفق النهضة إلى أفق الثورة سيحتل شعار «الديمقراطية الاجتماعية» مكان الصدارة في الخطاب السياسي العربي، بينما ستعرض «الديمقراطية السياسية»، ديمقراطية المجالس النيابية للظعن والتجريح من كل ناحية، وسيكون الإطار المرجعي المعتمد هذه المرة ليس عصر الأنوار في أوروبا وايدولوجيته الليبرالية، بل «عصر الثورة العسرية»

(١٨) سلامة موسى، ما هي النهضة؟ (القاهرة: دار الجليل للطباعة، (د.ت.))، ص ١٢٠ - ١٢٤.

وايديولوجيتها القومية. هكذا سنقرأ في «مشروع الميثاق»: إن «الحرية السياسية أي الديمقراطية ليست هي نقل واجهات دستورية شكلية... إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثل إلا ديمقراطية الرجعية، والرجعية ليست على استعداد لأن تقطع صلتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه... إن ذلك كله يمزق القناع عن الواجهة المزيفة ويوضح الخديعة الكبرى في ديمقراطية الرجعية ويؤكد عن يقين أنه لا معنى للديمقراطية السياسية أو للحرية في صورتها السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية»^(٤٩).

لقد صادف هذا الطرح الجديد لقضية الديمقراطية في الخطاب السياسي العربي، ارتياحاً كبيراً لدى «المتكلمين» العرب المعاصرين، ليس لأنهم كانوا ينتمون إلى الطبقة العاملة حاملين لـ «إيديولوجيتها الثورية» أو ملتزمين بقضيتها - قد يكون ذلك، وقد لا يكون - بل لأن طرح القضية على أنها قضية جمع أو ربط ما بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية قد قَدِّمَ للوعي النهضوي العربي «الشقي» ما به يستطيع إخفاء «شقائه». لقد كان شعار «المستبد العادل» مسكوتاً عنه، بل مقموعاً، لأنه يجمع بكيفية صريحة «وقحة» بين طرفين متناقضين على صعيد الدال والمدلول معاً. أما الجمع بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية بوصفها طرفين متكاملين على صعيد الدال (= ديمقراطية في السياسة وفي الاجتماع) - وإن كانت العلاقة بينهما على صعيد المدلول من نوع علاقة الشرط بالشروط - فهو لا يشير مثل ذلك الإزعاج، بل إن «شقائه» الوعي هنا سيجد متنفساً له في «لوعة» الخطاب ورومانسيته، الليبرالية حيناً والثورية حيناً آخر.

هنا سيجد «العقل العربي» مجاله المفضل، مجال التعبير الأدبي الذي يخفي تناقض الأطراف بواسطة الصور الفنية (التشبيه أساساً) فينشط بالتالي في ممارسة «القياس» آليته «الأصيلة» المتأصلة. سيتجه الخطاب العربي - الذي أصبح الآن قومياً مع التجربة الناصرية - إلى بذل الجهود لحل «المعادلة الصعبة»، المعادلة التي طرفاها لا «المستبد» و«العادل» بشكل صريح «وقح» بل الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية في «ترابطهما الجدلي». فلتتعرف عن كتب على هذا النوع «الجديدة» من الخطاب السياسي العربي.

يطرح مفكر قومي هذه المعادلة الصعبة على «الطريقة العربية»، أقصد على طريقة العقل العربي في معالجة نقائضه، وذلك بالبحث عن «قيمة ثالثة» تمكن من

(٤٩) مشروع الميثاق الذي قدمه جمال عبد الناصر للمؤتمر الوطني للشورى الشعبية في مصر يوم ١٩٦٢/٥/٢١، الباب الخامس.

«تجاوز» - بل إخفاء - التناقض الحاد بين طرفي المعادلة . إنه يرى أن هناك امكانيتين أو طريقتين لبناء المجتمع الديمقراطي الذي «تزول فيه جميع ضروب عدم المساواة» ذلك أنه : «إما أن تتحقق الديمقراطية الاجتماعية عن طريق امتداد الديمقراطية السياسية، وإما أن تتطلب ثورة يمكن أن تقودها الطبقة العاملة». يتعلق الأمر في الحالة الأولى به «الحل الذي تأخذ به دول المعسكر الغربي» . وهو الذي يطلق عليه الانكليز خاصة اسم الثورة الاجتماعية الصامتة» وهي ثورة قوامها «زيادة ضغط الشعب على الحكام عن طريق زيادة ضغط الأحزاب والنقابات وتوسيع نطاق المؤسسات الديمقراطية وجعلها تشمل جميع ميادين النشاط المشترك لا الميدان السياسي وحده». أما في الحالة الثانية فيتعلق الأمر به «التحرير عن طريق الضغط والقوة» . وشكله المفرط التحرير الثوري بواسطة دكتاتورية الطبقة العاملة»^(٥٠).

والطريقان كلاهما في نظر مفكرنا القومي غير مقبول: فالوقف الذي ينطلق من أن «الديمقراطية السياسية تريد الوصول إلى الديمقراطية الكاملة عن طريق الديمقراطية القائمة نفسها بعد تطويرها، دون أن يعتمد إلى تغيير المجتمع تغييراً جذرياً» موقف كله «خداع ووهم»، والموقف الذي ينطلق من أن «الديمقراطية الاجتماعية بالمفهوم الماركسي الشيوعي للكلمة تريد الوصول إلى الديمقراطية عن طريق تغيير بنية المجتمع القائم بوسائل العنف وبأساليب معنة في اللاديمقراطية» موقف ينطوي على «مغامرة كبرى على حساب الانسان باسم الانسان»، إنه موقف يقبل «ما لا نهاية له من العنف والديكتاتورية باسم ما لا نهاية له من الديمقراطية والحرية»^(٥١).

يرفض المفكر القومي الحل «الاشتراكي» الغربي والحل «البروليتاري» السوفياتي ويرى أنه «أمام هذين الحلين المتطرفين لا بد أن يقوم عمل ثالث يحفظ للحرية السياسية معناها دون أن تكون معطلة ببنية المجتمع القائم، ويحفظ للحرية الاجتماعية أهدافها دون أن تقود إلى قتل الحرية السياسية»، ويعترف المفكر القومي بأن «هذا المطلب التوفيقي مطلب شاق هسير» ولكنه يرى أنه «جدير بأن يُقتحم وبأن يُجسّد من أجله الجهود، لأنه الأمل، ولأنه طريق الخلاص»^(٥٢).

كيف يمكن تحقيق هذا «الحل الثالث»؟

يطرح مفكرنا القومي التجربة اليوغسلافية كتجربة رائدة لكونها حاولت «التغلب على المزلق السياسي الثاوي في الشيوعية، مزلق الديكتاتورية»، ومع ذلك فإن

(٥٠) عبد الله عبد الدائم، الوطن العربي والثورة (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٣)، ص ٣٦ - ٣٨.

(٥١) نفس المرجع، ص ٤٠.

(٥٢) نفس المرجع، ص ٤١.

هذه التجربة «لا تمثل الشكل الكامل للتوفيق الذي نرجوه بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، بين الحرية والشورى الاجتماعية» وذلك لأنها «تريد أن تقيم الديمقراطية ضمن إطار الحزب الواحد، في حين أن الديمقراطية لا يمكن أن تأخذ معناها إلا في إطار التنوع والتعدد»^(٥٣). ويقدم لنا المفكر القومي «شروط الحل» للمشكلة، مشكلة التوفيق بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية على ضوء «معطيات» الواقع العربي و«أهداف» الأمة العربية في الوحدة والاشتراكية. وهذه الشروط هي رفض مبدأ الديمقراطية البرجوازية المبنية على الحرية بالمعنى الليبرالي. وهكذا فحرية الصحافة وحرية التعبير والتفكير في ظل الديمقراطية البرجوازية وأكبر خديعة تتعرض لها الحرية في بلداننا العربية» لأنها في حقيقة الأمر «حرية الرأسمال والاقطاع». . إن «حرية التعبير والتفكير التي ينبغي أن تتاح ضمن المجتمع العربي السائر في طريق الديمقراطية الصحيحة هي الحرية التي لا تتعدى الأهداف الأساسية للديمقراطية ولا تتناقض مع المبادئ الكبرى للحياة القومية». ذلك لأنه «ما دامت الحرية الاجتماعية أصلاً وما دام الوجود العربي وجوداً قوامه وحدة أجزائه والعمل لتحقيق التضامن والوحدة بين هذه الأجزاء، فمن الطبيعي أن تكون الحرية المباحة حرية لا تناقض العمل للمهدف الاجتماعي الاشتراكي وللهدف القومي العربي. ومعنى هذا بوضوح أن حدود الحرية في مجتمعنا العربي ينبغي أن تكون حدود الدعوة القومية العربية»^(٥٤). وإذن فإذا كانت الديمقراطية «لا يجوز أن تتخذ شكل الرأي الوحيد أو الاتجاه الوحيد» فإن التنوع في الآراء والاتجاهات ووجهات النظر وكذا التعدد في الأحزاب لا يمكن أن يُسمح به إلا «ضمن إطار الأهداف القومية الكبرى». وبعبارة أخرى فالتنوع والتعدد المسموح بهما يجب أن لا يخرجنا عن نطاق الاجتهاد وفي مجال تصور الكيان العربي والعلاقات بين أجزائه (في منظور وحدوي) وكذا في مجال تصور الاشتراكية ومراحلها وأشكالها النهائية». وإذن فإن تبني «الأهداف القومية والاشتراكية شرط أساسي لتكون الأحزاب في بلادنا العربية»، وكذلك الحياة البرلمانية التي هي من «العمد الأساسية للحياة الديمقراطية»، فلا يمكن أن تقبل في الوطن العربي إلا في ظل المبدأ العام، «مبدأ الديمقراطية في إطار الأهداف القومية الكبرى»^(٥٥).

واضح إذن أن «القيمة الثالثة» التي يطرحها المفكر القومي لـ «الجمع» بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية هي «القومية». ولكن إذا كنا نرفض

(٥٣) نفس المرجع، ص ٤٣.

(٥٤) نفس المرجع، ص ٦٦.

(٥٥) نفس المرجع، ص ٧٠.

ديكتاتورية الإقطاع ورأس المال التي تقدم نفسها باسم الديمقراطية السياسية وفي ذات الوقت نرفض ديكتاتورية البروليتاريا التي تقدم نفسها باسم الديمقراطية الاجتماعية، أفلا يكون ذلك لحساب «ديكتاتورية» أخرى، «ديكتاتورية القومية» إن صح التعبير؟

سؤال لا نقصد به محاكمة النوايا، فليس هناك في العالم العربي من هو أحسن نية من المفكر القومي الذي هو مستعد للتضحية بكل شيء في سبيل المصلحة القومية. ولكن السؤال يفرض نفسه علينا عندما نخضع الطرف عن النوايا ونتجه باتساعنا إلى الخطاب وبينه المنطقية... لا غير. وفي هذه الحالة لا بد من التساؤل: هل من صالح القضية القومية القفز على المنطق والذهول عن نتائج المقدمات؟ فعلاً، أكدت التجربة، والتجربة العربية المعاصرة بالذات، أنه من الممكن جداً أن تمارس الديكتاتورية باسم «الأهداف القومية»، ديكتاتورية أقسى وأعنف من ديكتاتورية «الديمقراطية الرجعية» كما مورست في البلاد العربية.

ذلك هو الدرس الذي يستخلصه مفكر قومي آخر زميل للأول حيث يلاحظ أنه إذا كان قادة الحركة الوطنية الذين استلموا مقاليد الحكم مباشرة إثر الإعلان عن استقلال بلادهم قد زيفوا الحرية وركبوا عليها «لتغطية دفاعهم عن مصالحهم الاستغلالية، فإن من جاءوا بعدهم لم يعملوا على تحرير الديمقراطية بل المجهوس إلى تعطيلها. وهكذا فلئن كان أولئك قد تنكروا لقضية الحرية الحقيقية، فإن الذين ألغوا النظم البرلمانية لم يكونوا أقرب إلى الحرية منهم بمجرد إلغاء هذا النظام، وإنما يكونون أقرب حين يجعلون الحرية ملكاً حقيقياً لهذه القواعد الشعبية (= التي ثارت على الاستعمار) التي حرمت من حرياتها في السابق... وتوفير الحرية للقواعد الشعبية إنما يكون عن طريق توفيرها لمؤسساتها التمثيلية في كل تنظيماتها سواء منها التنظيمات التمثيلية كالمجالس المحلية أو مجالس الأمة»^(٥٦).

هل استعداد الوعي العربي وحدته وانسجامه؟ هل تحرر من «شقاء» التراجع بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية بالركون إلى الأولى تحت ضغط «التجربة»؟

كلا، إن الدرس الذي تقدمه «التجربة» ليس وحيد القيمة بل متعدد القيم، ولذلك نجد كاتباً قومياً آخر يرد على «الدرس» السابق بـ «درس» آخر مناقض تماماً. يقول: «النضال البرلماني هو نضال ضمن المجتمع القائم، ومن خلال مؤسساته، إنه اعتراف بشرعيته، وهو لذلك عاجز دائماً عن تغييره... وهذا ما أثبتته جميع التجارب

(٥٦) منيف الرزاز، الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥)، ص ٢٢٦.

البرجوازية الاصلاحية والشيوعية الاصلاحية... إذن لا بد من البحث عن أسلوب آخر، وليس هناك طبعاً غير الأسلوب الثوري، وهو ما أخذت به الحركات الشيوعية في أكثر بلدان العالم خارج أوروبا، وأخذت به ناقصاً بعض القيادات الوطنية... في آسيا وأفريقيا. وترى هذه القيادات أن الحرية السياسية لا تتحقق إلا بالقضاء على الاستغلال الاقتصادي، وأن هذه العملية لا تتحقق إلا عن طريق الكفاح الثوري. وهذا يعني أن تمارس القوى الطليعية الحكم حتى تستطيع أن تفرض التغيير وأن توطد دعائم المجتمع الجديد. ثم يضيف قائلاً: «والبرلمان، بعد هذا كله، وحرية التعبير والتكلم وغيرها، هي شعارات الثورة البرجوازية، وهي إذا لم تكن مرفوضة بشكل مطلق فإنها مرفوضة الآن شكلاً ومضموناً، لأنها باسم الانتخاب الحر والتمثيل السليم وحرية التعبير وحرية التكتل تخرج على الناس بحكم ظالم غاشم مستغل، وهذا هو حصاد تجربة قرنين من الزمان... والخلاصة هي أنه لا بد من إلغاء الطغیان السياسي والاستغلال الاقتصادي حتى يصبح في الامكان تحقيق الشعارات السابقة بما فيها «حرية الرأي» التي - يمكن أن تتحقق... دون نشوء تكتلات سياسية متطاحنة... وفي ظل الحزب الواحد ومن خلاله»^(٥٧).

وتنتهي التجربة الناصرية - تجربة المد القومي - دون أن ينتهي الخطاب السياسي العربي إلى حل لمشكلة «الديمقراطية» ومعادلتها الصعبة، فإذا سيكون الموقف بعد تلك التجربة التي كانت غنية بالأمال زاهرة بالتناقضات؟

من المؤكد أنه ما دام العقل العربي يمارس نشاطه بنفس الطريقة فإن البحث عن قيمة ثالثة أو «صيغة جديدة» سيستمر. وإذا كانت هزيمة ١٩٦٧ قد هذت الوجدان العربي هذاً شديداً عنيفاً فجعلته يعيش «شقاء» على سطحه عارياً بدون غلاف فإن «الاشكالية» متواصل طرح نفسها بإلحاح من موقع آخر هذه المرة. لقد كان الخطاب السياسي العربي في عهد الناصرية يتخذ المسألة الاجتماعية، في ارتباطها بالمسألة القومية، إطاراً مرجعياً له. ولذلك وجدناه يضع الديمقراطية السياسية موضع «النتيجة» لا موضع «المقدمة». أما بعد هزيمة ١٩٦٧ التي سجلت النهاية العملية للناصرية، فإن الأمر سينقلب رأساً على عقب في هذه القضية «الأساسية» مثلما حدث في قضايا «أساسية» أخرى. وهكذا ستصبح المسألة السياسية هي الإطار المرجعي الرئيسي، بل ربما الوحيد، وبالتالي ستوضع الديمقراطية الاجتماعية، حتى لدى أكثر الكتاب «ثورية» ستوضع موضع «النتيجة» البعيدة، لا موضع «المقدمة» أو «الشرط» كما كان الحال من قبل.

(٥٧) ناجي علقوش في نقده لكتاب الرزاق المذكور آنفاً في: مراسلات عربية (تيسان/ أبريل ١٩٦٥)،

هنا ستكون التجربة العربية المعاصرة - التجربة الناصرية وامتداداتها - في مقدمة وسائل الإثبات وسيكون المدعي العام هو المفكر القومي ذاته، المفكر القومي الذي لن يتردد هذه المرة في التشهير بديكتاتورية «الحكومات التقدمية». يقول إن «الدراسة العلمية المنصفة للأوضاع القائمة في الدول العربية التقدمية التي جاءت وليدة الانقلابات العسكرية تؤكد لنا أن الديمقراطية، إذا كانت مزيفة كاذبة في ظل الحكومات التقليدية، فهي في ظل الحكومات التقدمية أقرب إلى أن تكون مخنوقة غائبة» ويضيف في حيرة وألم، بل بلوعة و«شقاء» في الوعي - يضيف قائلاً: «إنه ليؤلمنا ويحز في نفوسنا أن تكون الحقيقة كذلك، وأن يتخذ بعض التقدميين من التزييف والأخطاء التي رافقت تطبيق الديمقراطية في ظل المهود الرجعية والبرجوازية مسبراً لنسف الحياة الديمقراطية من جذورها وأن يقام التعارض بين الديمقراطية والاشتراكية وأن تقدم هذه كبديل عن «تلك».

هل يعني هذا العودة إلى «الديمقراطية السياسية»؟

لا، لا بد من قيمة ثالثة... لا بد من الجمع بين «الديمقراطية» و«الاشتراكية» وذلك بـ «الديمقراطية الشعبية» التي قوامها: «الايان بالشعب والتسليم بحق الجماهير بالمشاركة فيما يخصها ويرتبط بها من أمور سياسية واقتصادية» مشاركة فعلية على أساس من الحرية النقابية والحزبية والصحفية، الحرية الفعلية لا الحرية الشكلية الخاضعة للقيود والمتابعات والملاحقات بل و«التصفيات»^(٥٨).

هل نطيل الرحلة مع مدونة الخطاب السياسي العربي بعد هزيمة ١٩٦٧ حول الديمقراطية؟

لنكتفِ بهذه المقطوعات من البلاغ الذي أصدرته نخبة من الكتاب والمفكرين العرب القوميين والتقدميين المنتمين إلى أقطار عربية عديدة، وذلك عند نهاية أعمال ندوة عقدها في الرباط بعنوان «إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي»، ويتاريخ ١٥، ١٦، ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٠، يقول البلاغ:

- «أجمع المشاركون على محورية قضية الديمقراطية وموقعها الحاسم في العملية النضالية لتحقيق أهداف الأمة العربية في التحرر والتقدم المجتمعي، وعلى دورها المركزي، في بناء القاعدة الشعبية، كما اعتبروا أن الديمقراطية شرط مصيري لتحقيق وحدة التراب العربي ووحدة الأمة العربية».

(٥٨) شبلي العيسوي، في الثورة العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١)، ص ٣١-٣٢.

- «أجمع المشاركون على رفض التضحية بالديمقراطية بحجة مقتضيات التنمية الاقتصادية، وأكّدوا على مشاركة الجماهير في التنمية وإنجازها في إطار من الحريات الفردية والجماعية وبالارتكاز على سيطرة الأمة العربية على مواردها الطبيعية».

- «رأى المشاركون أن للديمقراطية دوراً حاسماً في تجديد النهضة العربية وإطلاق كل طاقات الخلق والابداع للأمة العربية وإحياء تراثها من منظور علمي».

- «لاحظ (المؤتمرون) وجود أنظمة لا زالت تفتقد لأي من الهيئات والمؤسسات التمثيلية وتحرم شتى أنواع النشاط الحزبي والنقابي وترفض الاعتراف بالحقوق الديمقراطية».

- «... ساد التدخلات تساؤل ورغبة يتعلّقان بالبحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسمى للتوفيق بين واقع التعدد والتنويع، وبين الالتزام بأهداف التحرر الوطني والتوحيد القومي والتقدم الاجتماعي»^(٥٩).

• • •

يقول المثل: «الخبر اليقين يأتي به الأواخر». ونحن نعتقد أن هذه الفقرة الأخيرة من بلاغ ندوة «إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي»، وليس الفقرات السابقة لها، هي التي جاءتنا فعلاً بـ «الخبر اليقين»، هي التي تعبر حقاً عن فحوى تلك «الاشكالية». أولم يكن الخطاب السياسي العربي حول «الديمقراطية» يدور بالفعل، طوال ما ينيف عن قرن من الزمان، وكما أوضحت ذلك الصفحات الماضية، حول ما عبر عنه بلاغ الندوة المشار إليها في خاتمته بـ «البحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسمى للتوفيق...» بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، لا بل بين الاستبداد والعدل في شعار العربي «الأصيل» شعار: «المستبد العادل»؟

هكذا تنتهي في هذا الفصل إلى نفس ما انتهينا إليه في الفصل السابق: لقد انتهى بنا الخطاب السياسي العربي بعد الخوض، لمدة قرن، في قضية العلاقة بين الدين والدولة، بين العروبة والإسلام، إلى إحالة القضية على المستقبل، على «رجال الفكر في الوطن العربي والعالم الإسلامي وأهل الحل والعقد...» الذين أصبح مطلوباً منهم اليوم، أكثر من أي وقت مضى، «أن يتكاتفوا لصنع الإجابة الصحيحة» عن جملة من الأسئلة تدعو إلى إيجاد «صيغة جديدة» للتوفيق بين «الدين» و«الدولة» بين «الإسلام» و«العروبة»... بين «الوحدة العربية» و«التضامن الإسلامي»... الخ. وها نحن الآن، بصدد القضية الأساسية الثانية في الخطاب السياسي العربي

(٥٩) جريدة المحرر (قندار البيضاء)، ١٨/١١/١٩٨٠.

نتهي إلى نفس النتيجة، إلى إحالة القضية على المستقبل، إلى إصدار بلاغ يدعو إلى والبحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسعى للتوفيق بين...».

علام يدل هذا؟

إما أن يكون الخطاب السياسي العربي قد عبر، من خلال هذه النتيجة المضاعفة، عن فشله على مدى أزيد من قرن من الزمان في معالجة إشكالية يعبر عنها تارة بشعار «العلمانية» وتارة بشعار «الديمقراطية»، معالجة يستطیع الركون إليها ولو لبعض الوقت، فهذا ما لا يحتاج منا إلى تأكيد أو مزيد بيان. وإما أن تكون هذه الاشكالية عندنا «مصطنعة منقولة عن الغرب» مثلما رأينا أحد الكتاب المعاصرين يقول عن صيغتها الأولى: «العلمانية» - فهذا ما يتطلب منا الوقوف عنده قليلاً.

لنلاحظ أولاً أن الحكم بالزيف على إشكالية «فصل الدين عن الدولة» في الوطن العربي استناداً إلى أن المشكلة الحقيقية ليست مشكلة «العلمانية» بل مشكلة «الديمقراطية»، إنما يعني المرور بنفس الاشكالية إلى وجه آخر من وجوهها وليس إلغائها أو تجاوزها، خصوصاً عندما نفهم من الديمقراطية ما عبر عنه نفس الكاتب بـ «نظام الحكم القادر على أن يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البنى القديمة والحديثة ويفتقر إلى اجماع حقيقي فكري وعقلي».

ذلك لأن المشكل في الحقيقة - نقصد «الحقيقة» كما تسجها العلاقات داخل الخطاب السياسي العربي وليس كما هي في الواقع السياسي والاجتماعي، فهذا ما لا يعمنا باعتبار أننا نحلل الخطاب وليس الواقع الذي يتحدث عنه هذا الخطاب - نقول: المشكل في الحقيقة هو مشكل «المساواة الفعلية»، مشكل «تعايش البنى القديمة والحديثة»، مشكل قيام «اجماع حقيقي فكري وعقلي». وإن نظرة فاحصة إلى نصوص الخطاب السياسي العربي بمختلف أغلفته الايديولوجية (سلفي، ليبرالي، قومي، ماركسي) لتبين بوضوح أن ذلك بالفعل هو مدلول كلمتي «علمانية» و«ديمقراطية» في بنية هذا الخطاب. وإذن، فإذا كان هناك من زيف في إحداها فهو ينسحب بالضرورة على الأخرى، هذا فضلاً عن كون «الديمقراطية»، لغة وإشكالية، منقولة إلينا هي الأخرى عن الغرب بنفس الدرجة التي هي منقولة إلينا من نفس المصدر «العلمانية» مصطلحاً وإشكالية.

ما نريده من الوقوف عند هذه النقطة ليس الدخول في جدال حول الكلمات والمصطلحات، ولا تدشين سجال مع هذه الواجهة من النظر أو تلك؛ كلا إن هدفنا ينحصر في لفت الانتباه إلى طبيعة هذا الخطاب والكشف عن آلياته بعيداً عن كل سجال ايديولوجي. وإذن فمن هذا الموقع الايبيستمولوجي الذي ننظر منه إلى الأشياء

نقول: إنه إذا كان هناك من زيف أو عدم دقة في استعمال هذا المصطلح أو ذاك، في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، فليس ذلك راجعاً إلى كون «الإشكالية» التي يعبر عنها «مصطنعة عندنا» منقولة عن الغرب». فالإشكالية ستظل هي سواء سميناها بهذا الاسم أو ذاك، ما دمنا نحسُّ بضرورة «المساواة الفعلية» و«تعايش البنى القديمة والحديثة» و«إجماع حقيقي فكري وعقلي»، هذا فضلاً عن كون هذه العناصر نفسها منقولة إلينا هي الأخرى عن الغرب، وهل نستطيع التفكير فيها في إطار مرجعي آخر غير ذلك الذي يتحدد عندنا بكلمة «الغرب»؟... إذا كان هناك من زيف أو التباس فلانما مصدره، في نظرنا، هو انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطوق الخطاب ومضمونه، في الأدبيات النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة... وهذا ما عبرنا عنه في مستهل الفصل السابق بالقول إن الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، خطاب «غير مباشر»، خطاب لا يمارس السياسة في الواقع الراهن بل يمارسها في «واقع» آخر، يقع إما «قبل» كفعل تحقق وإما «بعده» كإمكانية يرغب في تحقيقها أو يخاف منها.

لننظر أولاً إلى الوظيفة التي يعطيها الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر لشعار، «فصل الدين عن الدولة» على لسان الليبرالي، ولشعار «الخلافة» أو، «الحكومة الإسلامية» على لسان السلفي. إن مطالبة السلفي بـ «حكومة إسلامية»، سواء أثناء الحكم العثماني في القرن الماضي أو تحت الحكم الوطني كما هو الحال عليه اليوم، لا تعني في ذهنه، ولا في سياق خطابه، أن الحكومة التي يعيش تحت سلطتها حكومة «غير إسلامية» بمعنى أنها لا تؤمن بالإسلام أو أنها لا تطبقه أو أنها تخاربه. كلا، إنه يعترف لها بالانتساب إلى الإسلام، ولكنه يعترض عليها أو يرفضها لأنه لا يجد فيها ما يريد. وبالمثل فالليبرالي العربي لم يكن يحس وهو يطالب أمس واليوم بـ «العلمانية» أن الدولة التي يعيش في ظلها دولة دينية، بل بالعكس إنه يؤمن في قرارة نفسه أنها دولة علمانية حتى ولو تسمت بالإسلام. ومع ذلك فهو لا يجد فيها ما يريد. هكذا يتفق السلفي والليبرالي على صعيد المدلول فيما يختلفان فيه ويتخاصمان عليه على صعيد الدال. إنما يتفقان في نقطة أساسية محورية، هي أن كلا منهما لا يجد ما يطلبه في «الحكومة القائمة».

فما الذي يطلبه كل منهما إذن؟

إذا نحن عدنا إلى النصف الثاني من القرن الماضي وبحثنا عن هوية الليبرالي العربي الاجتماعية والدينية، فإننا سنجد في الغالب من الرجال المتنورين في الأقليات الدينية، والمسيحية العربية منها خاصة. والمشكلة الحقيقية التي كان يعيشها آنذاك، في ظل الدولة العثمانية، هي المشكلة التي تعيشها كل أقلية دينية أو غير دينية في ظل

حكم استبدادي . وإذن فما كان يريد الليبرالي العربي آنذاك من شعار «العلمانية» ليس «فصل الدين عن الدولة» على غرار ما حدث في أوروبا، فهو يعرف جيداً أنه ليس في الإسلام كنيسة ولا سلطة روحية يمارسها الحاكم أو غيره، بل إن ما كان يريد الليبرالي العربي من «علمانية» الدولة هو أولاً وأخيراً الاعتراف بحقوق الأقلية واحترامها، حقوقها السياسية والمدنية، تلك الحقوق التي لا يمكن ممارستها إلا في ظل الديمقراطية. والليبرالي العربي فضل آنذاك توظيف شعار «العلمانية» بدل شعار «الديمقراطية»، ليس فقط لأنه كان يريد فصل، أو انفصال، العرب عن الترك وبناء الدولة القومية بدلاً من الخلافة الإسلامية، بل أيضاً - ولعل هذا هو السبب الدفين - لأن الديمقراطية تعني حكم «الأغلبية» وبالتالي تهيمش «الأقلية» التي كان منها أو يتعلق باسمها.

وبالمثل فعندما كان السلفي يطالب في نفس الفترة بإحياء الخلافة الإسلامية على «حقيقتها» فلم يكن يفكر، ولا كان يرغب في قيام حكم من النمط الذي عرفته أوروبا في القرون الوسطى، فهو يفتخر بأن الإسلام لا يعرف كنيسة ولا رهبنة، بل إن ما كان يدعو إليه هو استعادة ذلك النموذج الأمثل للحكم، في إطاره المرجعي، والذي يجسمه في خلافة عمر بن الخطاب، أي الحكم القائم على «الشورى والعدل» وإذن فما كان يريد السلفي هو ذلك النمط من الحكم الذي يكون له فيه، بوصفه يمثل «الأغلبية» مركز ونصيب، وذلك من خلال الشورى الإسلامية التي يعتبر نفسه، بطبيعة الحال، من أهلها أي من «أهل الحل والعقد». ولقد تجنب السلفي توظيف شعار «الديمقراطية» وألح على شعار «الشورى» لنفس السبب الذي جعل الليبرالي العربي يوظف شعار «العلمانية» بدل «الديمقراطية». لقد كان السلفي يرى هو الآخر أن تطبيق «الديمقراطية» بالمعنى الذي تعنيه في إطارها المرجعي الأصلي، أوروبا، معناه تسليم الحكم للنخبة العصرية، وهو ليس منها، تلك النخبة التي أخذت تضايقه على «الحل والعقد» في كل مجال.

وإذن، فالعلاقة بين الدين والدولة كما طرحها الخطاب السياسي العربي في أواخر القرن الماضي والعقد الأول من هذا القرن، لم تكن «إشكالية مصطنعة منقولة إلينا من الغرب» وإنما كانت الصيغة التي لجأ إليها ذلك الخطاب للتعبير عن إشكاليته الحقيقية، إشكالية «الديمقراطية» التي لم يستطع طرحها باسمها الحقيقي للسبب الذي ذكرنا.

أما عندما شكّل العرب، عند انهيار الامبراطورية العثمانية، دولاً تعيش تحت الانتداب أو الحماية، أو «تتمتع» باستقلالها، فستهيم على خطابهم - النهضوي، موضوع بحثنا - لا الخطاب السياسي القطري الظرفي - الفكرة القومية . فكرة «الوحدة العربية»، الشيء الذي سيجعل منه خطاباً «سياسياً» فيما بعد «السياسة».

خطاباً يتجنب توظيف شعار «الديمقراطية» على المستوى القومي لأنه يخاف أن يستغل ضد «الوحدة» ويستعمل لضربها. إن الديمقراطية تعني فيما تعنيه «حقوق الأقليات» و«اللامركزية في الحكم» و«تقرير المصير»... الخ ومن هنا سينظر إليها على أنها وتخدم «التجزئة» وبالتالي فلا بد أن يخاف منها على «الأهداف القومية».

ذلك في الحقيقة هو السبب الذي جعل الخطاب السيامي القومي العربي ينوس كما أبرزنا ذلك خلال العرض، بين «الديمقراطية السياسية» و«الديمقراطية الاجتماعية». فلم يكن عزوفه عن قبول «الديمقراطية السياسية» منفردة راجعاً إلى كونها تتعارض بصورة ما مع «الديمقراطية الاجتماعية» كما كان يدعي على مستوى سطح الخطاب، بل لأنها تتعارض في نظره بصورة أو بأخرى مع «الأهداف القومية الكبرى»، أهداف الوحدة. إن الوحدة التي يدعو إليها الخطاب القومي يجب أن يكون الطريق إليها ما في الوجدان الجماهيري من عاطفة قومية ملتزمة، وليس ما يمكن أن تسفر عنه الديمقراطية البرلمانية التي تخدم المصالح الإقليمية القطرية.

وهكذا فكما كانت «حقوق الأقلية» و«حقوق الأغلبية» هي التي صرفت بالأمس الخطاب السياسي العربي من توظيف شعار «الديمقراطية» بكل أبعاده، واستبداله بالحرص في «العلاقة بين الدين والدولة» بين «الاسلام والعروبة» قامت الفكرة القومية بعد ذلك، ولا زالت تفعل إلى اليوم، بصرف نفس الخطاب عن توظيف شعار «الديمقراطية» بأبعاده الحقيقية. واستبداله بإشكالية الجمع بين «الديمقراطية السياسية» و«الديمقراطية الاجتماعية» في «صيغة ديمقراطية جديدة».

ولعل مما له دلالة في هذا الصدد أن «المتكلمين» اليوم في «الديمقراطية» وما أكثرهم، أولئك الذين يكتبون بإخلاص لا ريب فيه «أن مشكلة الديمقراطية تمثل الآن ما يشبه الروح في الخلق وأن حلها يمثل قوة الحياة وعودة الروح للملايين الجماهير العربية»^(٦٠). إن الذين يكتبون مثل هذا الكلام سكتوا في تمجيدهم للديمقراطية عن مقتضياتها الأساسية في وطن كالوطن العربي. لقد سكتوا ويسكتون عن مشكلة السلطة ومصدرها وشكل النظام الذي سيارسها، كما سكتوا عن شكل التنظيم الاجتماعي السياسي الذي تفرضه الديمقراطية في مجتمع كالمجتمع العربي.

لماذا هذا السكوت المضاعف؟

لعلنا الآن في وضع يمكننا من القول إن بنية الخطاب الهضوي العربي الحديث والمعاصر تقدم من داخلها ما يمنع صاحبها من الكلام عن الديمقراطية كنظام للحكم ونظام في المجتمع.

(٦٠) علي عمود العمر، حركة التحرر العربية إلى أين؟ (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ٣١٧.

إن «الكلام» في الديمقراطية كنظام للحكم يفرض طرح قضية مصدر السلطة وشكل الدولة، هذا في حين أن «النظام الأمثل» للحكم في التصور العربي - الإسلامي هو النظام الذي يقيمه «المستبد العادل» ويتحقق من خلاله. والحق أن رائد السلفية لم يكن يعبر عن رغبته وحده حينما كتب يقول: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، بل كان يعبر عن تصورنا جميعاً، نحن العرب، للحكم الأمثل.

هل نقوم هنا بتعميم تعسفي؟

لا نعتقد في «المستبد العادل» في خطاب السلفي هو «النبي الفيلسوف» في خطاب الفارابي صاحب «المدينة الفاضلة». . . هو نفسه «الزعيم البطل» عند حفيد الفارابي - الفيلسوف القومي صاحب «الجمهورية المثلى»^(٦١) الذي قال عنه كاتب مقدمة المجلد الرابع من أعماله الكاملة «إن التعارض واضح في كتاباته بين إيمانه، إيمان العرب كلها، بالزعيم البطل وبين الديمقراطية التي أرادها للشعب كله» - وهو نفسه «المشروع والسلاح» في خطاب «التكلم» في «النهضة الحضارية» الذي لا يتردد في القول بأن «ولا سبيل إلى النهضة عن طريق التثقيف أو نشر العقلانية أو إرفاق اللوق الفني وحدها، وإنما النهضة هي الجمع بين مشروع وسلاح. . . بين الشعب وجيش الوطن»^(٦٢) (ولنقل بين العادل: الشعب، والمستبد، جيش الوطن). . . إنه بكيفية شخصية: عمر بن الخطاب، وصلاح الدين، وجمال عبد الناصر، ويمكن أن نوسع الدائرة لنضم آخرين من حورابي إلى كسرى أنوشروان. . . إلى محمد علي، فهل يستطيع أحد منا أن ينكر أن هؤلاء كلهم أو بعضهم حاضرون دوماً، بصفة أو بأخرى، في النموذج الأمثل للحكم كما نحلم به؟

فكرة «المستبد العادل» الثابتة وراء الخطاب السياسي العربي هي التي تمنع هذا الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاماً للحكم. أما ما يمنع نفس الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاماً للمجتمع فهو أن الديمقراطية في مجتمع متعدد الأقليات كالمجتمع العربي تقتضي، ولا بد، نظام اللامركزية، والخطاب السياسي العربي لا يقبل شعار «اللامركزية» لأنه يحكم بإشكالية الخطاب القومي، إشكالية الوحدة والاشتراكية.

نعم، إن الخطاب السياسي العربي الراهن يطرح اليوم بكيفية صريحة «المسألة

(٦١) زكي الأرسوزي، المؤلفات الكاملة، ٤ مج (دمشق: مطابع الادلة السياسية للجيش والفرات للسلطة، ١٩٧٢ - ١٩٧٤)، مقدمة مج ٤، ص ١٥، و«الجمهورية المثلى»، مج ٤.

(٦٢) أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة بدر الدين عروكي (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٤)، ص ١٨.

الطائفية ومشكلة الأقليات» ويسبغ عليها أهمية قصوى، ولكنه يفعل ذلك لا من منظور يرى الحل في الديمقراطية بمعنى اللامركزية، بل من منظور يرى أن «المهم في الموضوع هو إمكانية وصول الجماعة إلى إجماع قومي يحفظ مساهمة كل الأفراد في بناء السلطة المركزية التي سيخضعون لها»^(١٣). وعلى الرغم من أن هذه العبارة لا تستبعد صراحة اللامركزية، بل توهم بقبولها، إلا أن عبارات «إجماع قومي» و«السلطة المركزية» و«سيخضعون لها» هي علامات على رغبة دفينية في شيء آخر غير اللامركزية. وليس هذا الشيء الآخر إلا «المستبد العادل» أو «الزعيم البطل».

هاتقان بنويان يمنعان الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر من طرح مشكلة السلطة: القضية الأساسية في كل خطاب سياسي حقيقي. فهل يستطيع الوعي العربي التحرر من وهم «المستبد العادل» وإعادة ترتيب العلاقة داخله ترتيباً صريحاً عقلانياً بين الديمقراطية كنظام للحكم ونظام للمجتمع من جهة وبين الأهداف القومية من جهة أخرى؟

لعل الفصل التالي سيجعلنا ندرك إلى أي حد هي معقدة المشكلة التي يطرحها هذا السؤال.

(١٣) غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ص ١١٩.

الفصل الثالث الخطاب القومي

أولاً: الوحدة... والاشتراكية^(*)

الخطاب القومي جزء من الخطاب النهضوي من جهة، ومحاولة لاحتوائه و«تجاوزه» من جهة أخرى: هو جزء منه لأنه يتمي بصورة عامة إلى اشكالية «النهضة»، وهو محاولة لاحتوائه و«تجاوزه» لأن النهضة التي يريدها هي «النهضة - الثورة» التي يجعلها مرادفة لـ «الوحدة والاشتراكية». والخطاب القومي العربي المعاصر هو قبل ذلك وبعده خطاب «من أجل» فلسطين. فالتحرر العربي مرهون بتحرير الأرض السليبة.

ما يميز الخطاب القومي، إذن هو «التلازم الضروري» الذي يقيمه بين «الوحدة» و«الاشتراكية» من جهة وبينها متلازمتين وبين تحرير فلسطين من جهة أخرى. ومن هنا كانت لغة الخطاب القومي لغة مضاعفة. فهو عندما يتحدث عن الاشتراكية (أو التقدم بكيفية عامة) يطرح صراحة أو ضمناً قضية «الوحدة»، وعندما يتحدث عن «الوحدة والاشتراكية»، يطرح صراحة أو ضمناً قضية فلسطين.

لا بد، إذن، للتغلب على الصعوبات الخطائية التي تعترض عرض هذه اللغة المضاعفة من الفصل مؤقتاً بين التلازم الذي يقيمه الخطاب القومي بين الوحدة والاشتراكية، والتلازم الذي يقيمه بينهما وبين تحرير فلسطين. لنبدأ إذن بالوجه الأول من هذا التلازم تاركين الوجه الآخر إلى الفصل التالي.

(*) نشر معظم هذا الفصل في مجلة أعلام المغربية بعنوان: «اشكالية الوحدة والاشتراكية في الفكر العربي المعاصر». ومن هنا الطابع التمييز لطريقة العرض في هذا الفصل.

لنترك إلى حين مناقشة المضمون أو المضامين التي أسبغها الوعي العربي الحديث على هاتين الكلمتين «الاشتراكية» و«الوحدة»، منفردتين أو مرتبطتين ارتباط علة بعمل أو شرط بمشروط، ولنتنظر إلى نوع الروابط التي ربطت في الوعي العربي، منذ بدء يقطنته الحديثة، بين الوحدة والتقدم من جهة والنهضة - أو الثورة - من جهة أخرى.

صحيح أن مفهوم النهضة قد ارتبط تاريخياً، في بعض البلدان الأوروبية (ألمانيا خاصة) بـ «الوحدة والتقدم». ولكن الاشكالية هنا في العالم العربي ليست هي نفس الاشكالية هناك، الشيء الذي يجعل من المقايضة في هذا الموضوع مجرد مسألة توضيحية لا قضية تعميم أو قانون كلي. فعل الرغم من تأثير العرب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن بالحركات القومية التي شهدتها آنذاك القارة الأوروبية وخاصة منها تلك التي قامت داخل الامبراطورية العثمانية، وعلى الرغم من تأثير بعض رواد الفكر العربي الحديث بالنظريات الأوروبية حول القومية - خاصة الألمانية منها - فإن ارتباط «الوحدة والتقدم» بمفهوم النهضة، في الوعي العربي الحديث، لن نجد له نموذجاً يوضحه، وفي ذات الوقت يكشف عن قوته وضعفه، إلا في الصورة التي ترسخت في وجدان العرب من تاريخهم. (نقول الوجدان ولا نقول العقل، لأن التاريخ العربي، كما يتصوره العرب وكما يعيشونه، ما زال من صنع الوجدان، لا من صنع العقل).

وتلك ظاهرة قد نجد تبريرها الكافي ليس فقط في كون العرب يقرأون تاريخهم بوعي من المستقبل الذي ينشدونه، ومن خلال وحدة اللغة والثقافة، بل أيضاً في كون يقطنتهم الحديثة قد ارتبطت ارتباطاً عضوياً بالنضال ضد السيطرة العثمانية أولاً، والتدخل الاستعماري الأوروبي ثانياً. وكما استقى هذا النضال أفقه الوجداني - «التقدمي» من وحدة اللغة والثقافة، فقد عمل بدوره على إبراز فعالية هذا العنصر (= الوجداني) وتمديده عبر التاريخ العربي كله. وهكذا يمكن القول بصفة عامة، أن التهديد الخارجي، وليس التطور الداخلي، هو الذي كان المهماز الرئيسي الذي أيقظ، ويوقظ في نفوس العرب، الشعور القومي، وهو الذي دفعهم ويدفعهم، إلى ربط التقدم بالوحدة، وبالتالي إعطاء النهضة بعداً أفقياً (= الوحدة) إلى جانب بعدها العمودي (= التقدم).

وأمام غياب، أو على الأقل ضعف «العناصر الوجدانية» الأخرى كوحدة الدين ووحدة الجنس ووحدة الأرض ووحدة الاقتصاد... فإن الوعي الغربي لم يجد ما يتحصن به - إزاء التهديد الخارجي المباشر إليه - سوى ذلك النوع من «الماضي» الروحي - الثقافي الذي تحتفظ به اللغة موحداً، رغم جميع أنواع الاختلاف والتباين

التي يزخر بها الماضي السواقعي للشعوب العربية. إن التهديد الخارجي يلجم دوماً - على صعيد الواقع وعلى صعيد الذكريات معاً - الصراعات الداخلية، ويدفع إلى تلمس عناصر الأخوة والوحدة في الماضي وفي الجانِب الروحي منه خاصة. وكما حدث مؤخراً، في فترة الحكم الاستعماري المباشر للبلدان العربية، حيث تحالفت مختلف الفئات والطبقات - على صعيد القطر الواحد - في حركة، أو حركات، وطنية مطالبية بالاستقلال، عملت سياسة «التريك» العثمانية في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن على جعل الولايات العربية آنذاك تنصرف من خلافاتها وحروبها الداخلية العشائرية، إلى الوقوف «صفاً واحداً» في وجه الأتراك العثمانيين مطالبين بالاستقلال، ملحة على وجوب الحفاظ للعرب على هويتهم القومية التي تتميز، عن غيرها من القوميات الداخلة تحت السيطرة العثمانية، باللغة. ومن هنا كان إلحاح الحركات والجمعيات العربية التي كانت تناوى بشكل أو بآخر هيمنة الأتراك، على جعل اللغة العربية لغة رسمية في البلاد العربية، لغة التدريس والمعاملات الإدارية وغيرها.

لقد كانت اللغة العربية فعلاً. ولا تزال، العنصر الرئيسي، ولربما الوحيد الذي يجمع بين الشعوب العربية التي تزخر بالأقليات الدينية والعرقية ولا تتمتع أقطارها بوحدة طبيعية واقتصادية كافية. كانت اللغة العربية، ولا تزال، الرابطة العامة التي تجمع كافة سكان العالم العربي من المحيط إلى الخليج، الرابطة التي تتضاءل فيها الاستثناءات إلى درجة الصفر بخلاف الروابط الأخرى - الأرض، الاقتصاد، الدين، التاريخ... الخ).

وعلى الرغم من انتشار اللهجات المحلية، العربية وغير العربية، فإن اللغة الفصحى ظلت دوماً الرابطة الروحي - الفكري بين كافة الشعوب القاطنة في المنطقة العربية من الخليج إلى المحيط. فلل جانب كونها لغة القراءة والكتابة وبالتالي لغة التواصل الفكري والروحي، فهي أيضاً لغة القرآن وبالتالي لغة التراث وما تبقى من التاريخ. وهذا ما أضفى ويضفي عليها نوعاً من القدسية. فكما كانت من قبل شرطاً في الاجتهاد الديني (التشريع) فهي اليوم شرط الوجود القومي. إنها والتاريخ العربي الاسلامي - ذو الطابع الروحي المهيمن - شيء واحد. لقد اندمجت في هذا التاريخ وأصبحت سر أسرارها، واندمج هو فيها فأصبح «حاضراً» يتخطى حواجز الزمن، تماماً كما فعلت وتفعل اللغة العربية نفسها.

من أجل ذلك لم يكن غريباً أن يركّز المفكرون القوميون العرب على اللغة كرابطة قومية أساسية، بل وحيدة، ويجعلوا من التاريخ تروماً لها أو مضمونها الحي. بل ليس غريباً، بالنظر لما ذكر، أن يحاول بعض هؤلاء المفكرين، عن هم أكثر تحمساً للوحدة العربية، بناء نظرية «عربية» في القومية على أساس اللغة - التاريخ، على

أساس: «اللغة روح الأمة وحياتها، والتاريخ وعي الأمة وشعورها»^(١).

وليس هذا النمط من وعي النهضة مقصوراً على رواد الفكر العربي في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، بل إنه هو نفسه السائد الآن في الساحة الفكرية العربية المعاصرة حيث يرفع شعار «الثورة» الذي ترتبط فيه الوحدة بالاشتراكية (التقدم)، والاشتراكية بالوحدة، ارتباط شرط بشروط كما سنيين بعد قليل. إن وحدة «اللغة - التاريخ» ما زالت تشكل العنصر الأساسي والمحور الرئيسي في الفكر القومي المعاصر. يقول مؤرخ قومي معاصر: «... وإني واجد من هذا العرض - عرض تاريخ الأمة العربية - أن القومية العربية قومية ثقافية، لا قومية نسب أو تقاليد أو تبعية فكرية، وأجدها محصلة خبرة الأمة العربية في مسيرتها وتعبيراً صادقاً عن ذاتها الأصلية»^(٢). وبالمثل فإن التهديد الخارجي ما زال يشكل بدوره المهاز الرئيسي الذي يذكى الشعور بالوحدة ويضربها لدى العرب، وفي ذات الوقت يقدم لها «إمكانية تحقيقها». وتقوم قضية فلسطين بدور أساسي في هذا المجال كما سنيين في الفصل القادم.

وكما يقرأ الفكر القومي في التهديد الخارجي عناصر الوحدة وظروفها الموضوعية يقرأ بنفس الطريقة التاريخ العربي كله، عموماً إياه إلى سلسلة من التهديدات الخارجية التي توقف في كل مرة الشعور القومي العربي. وهكذا فالمؤرخ القومي المشار إليه آنفاً - وهو ذومول ساركسية واضحة - يرى أن الشعور القومي العربي عرف انطلاقة الأولى قبيل ظهور الإسلام، تحت ضغط تهديد الروم والفرس والأحباش للقبائل العربية، وإن هذا الشعور نفسه قد استيقظ - من جديد - في ظل الإسلام تحت ضغط وتحدي الشعوبية في العصر العباسي، ثم في فترات لاحقة عندما واجه العرب الغزو المغولي، ثم الصليبي، ثم التركي، ثم الاستعماري الأوروبي، وأخيراً التهديد الصهيوني. ويستخلص المؤرخ المذكور من هذا «الاستقراء» التاريخي، النتيجة التالية، قال: «فتحن نرى أن أدوار الأزمات في تاريخهم (العرب) هي أرواح الأدوار، فحين يكون التحدي على أشده يظهر جوهر الأمة وقواها الكامنة في مجهود جبار لتأكيد ذاتها»^(٣). ويردد «ماركسي عربي» الفكرة ذاتها، بلغته الخاصة، فيقول: «موضوع الوحدة والتجزئة قد ارتبط على طول التاريخ، وبشكل واضح في القرن

(١) انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، «عوامل القومية»، (محاضرة ألقى في نادي المعلمين في بغداد سنة ١٩٢٨) في: ساطع الحصري [أبو خلدون]، آراء وأبحاث في الوطنية والقومية، سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري ١١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).
(٢) عبد العزيز الدوري في: دراسات في القومية، مجموعة مقالات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠)، ص ٢٢. هذا والتشديد داخل النص مني. (م. ع. ج. ٠).
(٣) نفس المرجع، ص ١٩.

الميلادي السابع بموضوع الهيمنة العالمية لدول كبرى وقوى أجنبية كبرى. ومرة أخرى برز هذا الارتباط عسكرياً في القرن الثاني عشر والثالث عشر أيام الحروب مع الصليبيين ومع المغول، والرد العربي بقيادة الأيوبيين والمماليك^{٨١}. أما في العصر الحاضر فد إن تعميق التجزئة العربية هو القانون الموضوعي لعصر الامبريالية، أي القانون الموضوعي لعمل الامبريالية في الوطن العربي^{٨٢}.

إن العامل الخارجي، إذن - وبعبارة أوضح: التهديد الأجنبي - هو الذي ربط، ويربط، في الوعي العربي منذ يقظته الحديثة إلى الآن بين الوحدة والتقدم، وهو نفسه الذي يعطيها مضمونها ويرسم طريق تحقيقها، ومن هنا تلك البطانة الوجدانية التي تلف فكرة «الوحدة» في الوعي العربي لتجعل منها، على ساحته، المضمون المشخص للنهضة والثورة، والرديف الملازم لكل تقدم، والعنصر الموجه لقراءة العرب لماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم، والمحور الأساسي الذي تنظم حوله عناصر اشكالياتهم الفكرية، بل وطموحهم الحضاري.

فكيف يعيش الوعي العربي المعاصر اشكالية النهضة - الثورة من خلال «الترايط الضروري» الذي يقيمه بين الوحدة والتقدم، أو «الوحدة والاشتراكية»؟

هنا يجب التمييز بين مرحلتين في تطور ذلك «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي بين الوحدة والاشتراكية: المرحلة الأولى تمتد من الأربعينات إلى أواسط الخمسينات، والمرحلة الثانية هي مرحلة ما بعد الخمسينات. ومع ذلك فيجب ألا يؤخذ هذا التمييز على أنه يعكس نوعاً من القطيعة بين المرحلتين، بل بالعكس: ففكر ما قبل الخمسينات ما زال حياً يعاد انتاجه على أنه فكر «معاصر». إن ضرورة هذا التمييز راجعة أساساً إلى ظهور تيارات لم تكن قد تبلورت بشكل واضح قبل الخمسينات.

في المرحلة الأولى طرحت قضية الوحدة طرْحاً عاطفياً صرفاً، لا بل طرْحاً صوفياً: فلم يكن الاهتمام موجهاً نحو البحث عن الأسس الموضوعية التي تجعل الوحدة ممكنة، ولا عن المراحل التي لا بد من قطعها قبل الوصول إلى الوحدة الشاملة. بل لقد طرحت «الوحدة الشاملة» هذه كبديل عن «الواقع العربي الحزين»، عن «واقع المأساة»: مأساة التخلف والتجزئة والاستعمار. إن الشروط الموضوعية كانت وما تزال في غير صالح الوحدة، بل إنها مناقضة على طول الخط لهدف الوحدة. وهذا ما كان يحس به ويتألم منه المفكرون القوميون على اختلاف انتماءاتهم

(٨١) الياس مرقص، الأمة، المسألة القومية (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧١)، ص ٨١.

الحزبية: فلا نُظَم الحكم القائمة ولا التركيب الاجتماعي ولا المشيئة ولا الجغرافيا ولا العوامل الخارجية (الاستعمار والصهيونية)، لا شيء من ذلك كان سياق تطوره يوحى بأن المستقبل سيكون لصالح الوحدة. كان الجميع يدرك أن المعطيات الموضوعية كلها، وكثيراً من الشروط الذاتية نفسها، ما عدا اللغة - التاريخ، لا تخدم من قريب أو بعيد قضية الوحدة. ولذلك انصبَّ اهتمام المفكرين القوميين العرب على التركيز على اللغة - التاريخ كمعصر يتضمن في ذاته جميع العناصر الوحدوية الأخرى. وكانوا في هذا طائفتين:

... طائفة حاولت تشييد نظرية عامة في الأمة والقومية على أساس اللغة والتاريخ فقط، معتبرة العناصر الأخرى (الأرض، الاقتصاد، الدين، المشيئة...) عناصر ثانوية ليس من الضروري توافرها لقيام كيان قومي موحد، لأنها في نظرهم ليست شروطاً لوجود الأمة. أما الوحدات القومية التي قامت في العصر الحديث، رغم عدم توافر عنصري اللغة والتاريخ، فقد اعتبروها: «حالات استثنائية» (٩) كسويسرا وبلجيكا والولايات المتحدة الأمريكية... لقد كان هؤلاء ينظرون إلى الوحدة كهدف في ذاته فجعلوا الخاص عاماً والعام خاصاً مستعدين في ذات الوقت صورة أو صوراً من الماضي العربي، رابطين بين نهضة العرب وبين وحدتهم ربط معلول بعلة، مستعدين لقبول أي شكل من أشكال الوحدة، مهما كان المضمون الاجتماعي الذي يحركها أو تصبوهي إلى تحقيقه: الوحدة يجب أن تتم، والبقية تأتي... نعم لقد كان التقدم - لا الاشتراكية بالتحديد - ملازماً للوحدة في ذهن هؤلاء، ولكن لم يكن يهمهم - على الصعيد التنظيري على الأقل - إن كان هذا التقدم سيتم في الأفق الرأسمالي أو في الأفق الاشتراكي. وهذا مفهوم، لأن بناء «النظرية» القومية بشكل مجرد على اللغة - التاريخ، وإسقاط العناصر الأخرى من الحساب أو الدفع بها إلى هامش، لا يتسع بطبيعة الحال لطرح مضمون الوحدة. إن مضمونها في تصور هؤلاء هو ذلك الذي سيعطيه لها «التاريخ - المستقبل» في ارتباطه بخصوصية «التاريخ - الماضي» الذي تحمله بل تشخصه اللغة.

أما الطائفة الأخرى، فلعلها شعرت منذ البدء بصعوبة تشييد نظرية قومية على أساس اللغة والتاريخ وحدهما، ولذلك عمدت إلى الفصل بين «الوجود القومي» والنظرية القومية، وانصرفت كلية إلى إعادة بناء هذا الوجود القومي لا على أساس اللغة والتاريخ وحسب، بل بوساطة اللغة - التاريخ بوصفها قوة اقتصادية بلاغية تستطيع أن تصنع المشاعر وتحتل التاريخ الماضي، الماضي منه والحاضر والمستقبل، في جل وعبارات بليغة ملوثة ساحرة. وهكذا قدمت للشباب العربي خلال الأربعينات والخمسينات شعارات أخاذة رسخت في وجدانه أن الأمة العربية كائن وجداني ثقافي مشخص، وأن جميع الفوارق القائمة الآن بين أبنائها أعراض مرضية ستزول جميعها

مع يقظة الوجدان العربي. ومن أجل إيقاظ هذا الوجدان العربي رسّخت فيه - أي في الشباب العربي - إن «الايّمان قبل المعرفة» وإن «القومية حب»، فكما أن «الذي يجب لا يسأل عن أسباب حبه» فكذلك لا معنى للسؤال عن عوامل القومية وأسبابها. إن القومية العربية قدر، ولكنه «قدر محبب»، وفي ذات الوقت «قدر قاس» يتطلب التضحية والتفاني في سبيله. ومع القدر القاسي والمحِب معاً، تصبح الوحدة «تجربة حية لا تترك بالذهن وحده» بل «بالتضحية والمعاناة». ومن هنا تكتسي الوحدة طابعاً روحياً، بل إنها لكذلك بالفعل: «فالوحدة الحقيقية هي نوع جدي، يختلف عن الوحدة السياسية... هي وحدة الروح بين أفراد الأمة، ونحن لا نصل إلى الروح والأعمال إلا عن طريق المشقة والنضال» ولذلك «لا يحتاج العرب إلى تعلم شيء جديد ليصبحوا قوميين، بل إلى إهمال كثير مما تعلموه حتى تعود إليهم صلتهم المباشرة بطبعمهم الأصيل. القومية ليست علماً، بل هي تذكر أصيل»، وإذا كان لا بد من الاطلاع على النظريات الرائجة عند الغرب فإن «فائدة هذا الاطلاع يجب أن تبقى سلبية، أي أن نعرف بواسطته كل الأشياء التي ليست لنا، فإن ذلك يقربنا من فهم حقيقتنا وماضينا»^(٥).

ويتكرر هذا الطرح الرومانسي - الدرامي للوحدة العربية، في مرحلة لاحقة، ولكن مع «أفلاطونية» أخف. وهكذا نفراً أن «القومية العربية ليست مبدأ، وليست فكرة ندعو إليها، فالمبدأ والفكرة أشياء طارئة يمكن أن توجد اليوم لتنتهي غداً، وإنما القومية العربية «وجود» قائم ليس لنا حيلة في الإبقاء عليه أو الغائه، ونحن حينما ندعو إلى القومية العربية فنحن لا ندعو إلى الإيّمان بفكرة، وإنما ندعو إلى الوعي على «وجود» وعلى «حقيقة» غابت عن الأذهان مدة ما بسبب الانشغال الحباطي بالفضايا المحلية البهتة»^(٦). ليس هذا وحسب بل إن «الإنسان العربي لا يجد ذاته ولا تكتمل امكانياته إلا عن طريق الوجود القومي الموحد، فهذا الوجود القومي شرط لوجوده، شرط لتفتح حضارته، شرط لوقوفه في وجه أعدائه»^(٧). وهكذا فد «الفكرة الثورية القومية لا تقول بالوحدة قولها بفكرة خصية منتجة ذات مردود عملي قوي وحسب، وإنما تقول بالوحدة لأنها ترى، بالاستناد إلى التاريخ والدوافع والشعور العربي، أن التجزئة من نتائج الكيان المريض لأمة العرب وأن الوحدة تعني تصحيح الأوضاع ورد الأمور إلى نصابها»^(٨). هذا الكيان المريض تحب الثورة عليه، والثورة هنا ذات «بعد

(٥) انظر: ميشيل هفلي، في سبيل البحث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩).

(٦) منيف الرزاز في: دراسات في القومية، ص ٥٨.

(٧) عبد الله عبد السلام، الوطن العربي والثورة (بيروت: دار الأدب، ١٩٦٣)، ص ٢٠.

(٨) نفس المرجع، ص ٨٧.

واحدة هي «ثورة الروح»، ثورة الفرد العربي على نفسه، على خطيئته «الطارئة»: وإن الشعور بالإثم والخطيئة لا يمكن أن يبرح نفس الإنسان العربي المؤمن الصادق إذا هو لم يقف موقف الثورة على تلك المظاهر من الوجود العربي التي تعمل على قتل هذا الوجود ودفنه وتعريضه لمخاطر أعدائه، وعلى رأس تلك المظاهرة مظهر التجزئة والتفتت»^(٩).

ولقد كان طبيعياً أن ينسحب هذا الطرح الرومانسي لقضية الوحدة على مضمون الوحدة ذاتها، على «التقدم» و«الاشتراكية». وهكذا ف«التقدمية» بمعناها الصحيح ليست إلا استئنافاً لسير الأمة في تاريخها الحي الصاعد... والرجعية هي حياة مزدوجة للأمة في ماضيها ومستقبلها. أما الاشتراكية فلإنها «دين الحياة، وظفر الحياة على الموت. فهي بفتحها باب العمل أمام الجميع وسماحها لكل مواهب البشر وفضائلهم أن تفتح وتنطلق وتستخدم، تحفظ ملك الحياة للحياة، ولا تبقى للموت إلا اللحم الجاف، والعظام النخرة»^(١٠). ليس هذا وحسب، بل إن المفكر القومي يقرر بوضوح أنه «ليس هناك ما يوجب علينا أن نتبنى الفلسفة المادية حتى نكون اشتراكيين، لأن الروح بالنسبة إلينا هي الأمل الكبير والمحرك العميق لهضتنا، وهي التي تتجاوب مع أمانينا في الحرية والتجسد والعدل والمساواة. إنها روح سليمة غير مشوبة بالظلم كما في الغرب. والاشتراكية بالنسبة إلينا فرع ونتيجة لحالتنا القومية ولضرورات قوميتنا، فلا يمكن أن تكون الفلسفة الأولى والنظرة الموجهة لكل الحياة. إنها فرع خاضع للأصل الذي هو الفكرة القومية»^(١١).

وبهذه الروح الصوفية، وبهذه الطريقة الدرامية طرح الفكر القومي في مرحلة ما قبل الخمسينات قضية الوحدة والاشتراكية. فكيف نفس هذه المظاهرة؟

لنترك الجواب أولاً لمفكر قومي آخر من أوائل «الماركسيين العرب» يؤرخ لنشأة الاشتراكية في الأمة العربية بالمقارنة مع نشأتها في البلدان الأوروبية. يرى هذا الماركسي القومي أن اللينينية كانت بالنسبة لليسار الأوروبي مدرسة تفسيرية للماركسية الأصلية، اعتنقها قسم منه ورفضها قسم آخر ليستمر في التيار الماركسي الأصلي. وقد أدى هذا الانقسام إلى نشوء الأحزاب الشيوعية في أوروبا عامة - والغربية منها خاصة - «مستقلة عن الأحزاب والهيئات الاشتراكية الأخرى ومزاحة إياها مرة، ومنسجمة وإياها في جبهة شعبية مرة أخرى ومحاربة إياها مرات...» والنتيجة التي يريد الخلوصل إليها هي أن «الشيوعية انشقت عن الإطار الاشتراكي» في أوروبا بعد ظهور

(٩) نفس المرجع، ص ٢٠.

(١٠) علق، في سبيل البحث، ص ٢٢.

(١١) نفس المرجع، ص ٨٦.

اللبنانية، وأما الوضع في أمتنا فقد كان غير ذلك تماماً. ففي البلاد العربية تمت الاشتراكية إما نتيجة انشقاق عن الشيوعية أو جواباً للتحدي الجسدي الذي أوجدته^(١٢).

٢ - الاشتراكية العربية انشقاق عن الشيوعية... لماذا؟

لأن الأحزاب الشيوعية العربية ناهضت، أو على الأقل أغفلت - قبل الخمسينات - القضية القومية. فالوحدة العربية في نظرها، وطبقاً لتعريف ستالين للأمة تفتقد أحد عناصرها الأساسية... العنصر الاقتصادي: العالم العربي لا يشكل وحدة اقتصادية، ولذلك فسكانه لا يشكلون أمة بالمعنى الستاليني. هذه «الموضوعة» التي تمسكت بها الأحزاب الشيوعية العربية كحقيقة ثابتة - لفترة طويلة من الزمن - جعلت العناصر القومية تنشق عنها، حاملة معها قناعاتها الاشتراكية إلى الساحة القومية العامة.

- والاشتراكية العربية جواب للتحدي الذي أوجدته الأحزاب الشيوعية...

لماذا؟

لأن الأحزاب الشيوعية العربية كانت السبّاقة إلى طرح القضية الاجتماعية بجد في وقت انصرفت فيه الحركات الوطنية الأخرى إلى النضال من أجل الاستقلال السياسي. لقد كان طرح المسألة الاجتماعية - الفوارق الطبقة - يشكل فعلاً نوعاً من التحدي الجسدي للحركات الوطنية التي كانت تقودها البرجوازية المتوسطة عموماً، فكان لا بد من مجابهة التحدي بطرح القضية الاجتماعية نفسها، ولكن من منبر آخر، هو بالذات المنبر القومي، مما جعل «الاشتراكية في الأمة العربية... امتداداً اجتماعياً للوعي القومي...»^(١٣).

هكذا إذن نشأ ذلك «الترايط الضروري» في الفكر العربي المعاصر، بين الوحدة والاشتراكية:

- إن طرح قضية الوحدة بذلك الشكل الروحاني الصوفي، بوصفها، لا نتيجة تطور الوجود العربي أو الرغبة في تطويره، بل بوصفها شرطاً لهذا الوجود نفسه، قد جاء جواباً للتحدي الذي أوجده الاستعمار الذي أجهض آمال العرب في الوحدة وكسّر التجزئة وعمل على تغذيتها وإمدادها بمبرراتها.

- كما أن طرح قضية الاشتراكية طرحاً ليبرالياً قومياً، قد جاء هو الآخر جواباً

(١٢) كلوفيس مقصود، نحو اشتراكية عربية (بيروت: دار نيمية، ١٩٥٧)، ص ٥٨.

(١٣) نفس المرجع، ص ٥٤.

للتحدي الذي أوجدته الأحزاب الشيوعية العربية، أو إنشاقاً عنها بسبب القضية القومية.

في كلتا الحالتين إذن، كان التحدي الخارجي هو العامل الرئيسي في تحريك الوعي العربي، وبالتالي في توجيهه. هذا ما جعله يرد الفعل أكثر مما يفعل. وفي عملية رد الفعل هذا يكون الهدف تكسير أطروحة الخصم، لا تقديم أطروحة جديدة. إن الصيغة التقريرية التي طبعت الاستشهادات السابقة ستكون مضللة إذا أخذت كما هي في الظاهر. إنها في هذه الحالة ستكون مجرد كلام شعري لاعتقالي. ولكنها إذا نظر إليها من خلال كونها جواباً للتحدي، أي من خلال كونها عبارة عن حوار سجالي خفي، أمكن حيثشدهم مراميها وأبعادها. لقد كان الفكر القومي يساجل ثلاثة أطراف تكن له كلها العداء الصريح التام: الاستعمار، والسلفية الدينية الداعية إلى جامعة إسلامية وخلافة جديدة، والأحزاب الشيوعية العربية (الخصم المحلي للفكر القومي). وفي خضم هذا الصراع غير المتكافئ: حاول الفكر القومي الدفاع عن نفسه بانتزاع أسلحة الخصوم من أيديهم: فمن السلفية الدينية حاول انتزاع سلاح «الماضي»، وتحويله من ماضٍ إسلامي إلى ماضٍ عربي. ومن الأحزاب الشيوعية العربية حاول انتزاع سلاح «الاشتراكية» وتحويلها من «اشتراكية أممية» إلى «اشتراكية عربية قومية». أما سلاح الاستعمار الذي كان تكريس التجزئة وتعميقها وخلق الحزبات وكتبها، فقد واجهه الفكر القومي بإلهاب الشعور القومي وترسيخ جملة من المفاهيم والشعارات في نفوس الشباب العربي بواسطة اللغة - التاريخ ذات الطاقة التعبيرية العاطفية الهائلة.

من هنا كانت قوة الفكر القومي وضعفه في آن واحد، في مرحلة ما قبل الخمسينات. لقد حاول افساد أسلحة الخصم... ولكنه لم يتمكن من صنع سلاح خاص به في مستوى العصر، كان سلاحه الوحيد «الآيمان والصدق» والاستنتاج بماضٍ أسقطت عليه كل آمال الحاضر والمستقبل، ومن هنا اكتسب الربط بين الوحدة والاشتراكية نوعاً من التحدي لكل الشروط الموضوعية والذاتية التي تفصل بينهما... انه التحدي الذي تقوم به الذات المهزومة حين ترفض الهزيمة.

تلك كانت في خطوطها العامة أبرز المحددات والسمات التي أطرت قضية «التلازم الضروري» بين الوحدة والاشتراكية في الفكر العربي قبل وأثناء الخمسينات من هذا القرن. فلتنظر الآن إلى الكيفية التي يعالج بها فكر «ما بعد الخمسينات» نفس القضية، وفي علاقتها مع واقع الشروط الموضوعية والشروط الذاتية في الوطن العربي. لنسجل أولاً أهم التطورات التي عرفتها الساحة الفكرية العربية: إنه مهما قيل

عن عيوب التجربة الناصرية، فلا أحد يستطيع أن ينكر أنها أحدثت تحولاً هاماً في الساحة العربية، السياسية والفكرية. إن قضية الوحدة والاشتراكية التي كانت تطرح من منابر حزبية وكتابات متفردة، أصبحت تشكل ايدولوجية رسمية لأكبر وأهم دولة عربية يتأثر بوزنها الثقيل، سياسياً وثقافياً، كل قطر عربي مشرقاً ومغرباً. إن المعارك التي خاضتها الثورة المصرية مع الرجعية المحلية والعربية ومع الاستعمار والصهيونية والأمبريالية، وتفتحها المتزايد على الفكر التقدمي العالمي، جعل الخريطة الايدولوجية في الساحة العربية تتغير تغيراً أساسياً وعميقاً. وهذا ليس راجعاً إلى الإعلام المصري القوي وحسب، بل أيضاً إلى الامكانيات الثقافية التي تتوفر عليها مصر. أضف إلى ذلك الخطوات العملية الجريئة التي خطتها الثورة الناصرية على طريق التحرير والاشتراكية والوحدة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن نستجّل التطور العام الذي حصل في الفكر الاشتراكي العالمي ابتداء من الخمسينات. إن استقلال دول العالم الثالث طرح الظاهرة المسماة بظاهرة «التخلف»، أو بشكل التنمية، فأصبحت الاشتراكية في العالم الثالث تعني.. لا حل تناقضات الرأسمالية المتطورة كما كان الشأن بالنسبة للبلدان المتقدمة صناعياً، في أوروبا خاصة.. بل حل مشكل التخلف ذاته، أي الطريق الوحيد الذي بإمكانه أن يؤدي إلى بناء المجتمع على أسس صالحة مع احتفاظه باستقلاله السياسي والاقتصادي والثقافي. لاشتراكية في العالم الثالث لم يعد ينظر إليها كمرحلة تأتي بعد الرأسمالية المتطورة، بل كأحد طريقتين للتنمية: الطريق الرأسمالي، والطريق الاشتراكي. وشيئاً فشيئاً أخذ يتضح أن الطريق الرأسمالي لن يؤدي إلا إلى تركيز التبعية للمعسكر الامبريالي، ومن ثمة تكريس التخلف وتعميقه، الشيء الذي يجعل الطريق الاشتراكي للخروج من التخلف، هو الطريق الوحيد الممكن، الطريق الحتمي الذي تفرضه معطيات العصر.

لقد أدرك العرب، وأدرك العالم الثالث كله، أن طريق البناء الرأسمالي الذي عرفته أوروبا الغربية لا يمكن أن يتكرر ويؤدي إلى نفس النتائج في البلدان المسماة متخلفة. ولذلك «فإن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر وصولاً ثورياً إلى التقدم لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء الاختياري، وإنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع، وفرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين»^(١٤). إن الهدف من الاشتراكية أصبح، إذن، ليس فقط إعادة توزيع الثروة الوطنية على المواطنين بشكل

(١٤) مشروع الميثاق الوطني الذي لُقِّمه الرئيس جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في مصر يوم ٢١ أيار/ مايو ١٩٦٢.

عادل، بل إنه أولاً وقبل كل شيء «توسيع قاعدة هذه الثروة بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة للجاهلير الشعب العاملة»^(١٥).

إن ربط الاشتراكية بالتنمية، بالخروج من التخلف بكافة أبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، قد قدم للفكر العربي المبرر الموضوعي والأساس النظري لربط الاشتراكية بالوحدة. إن الاشتراكية في هذا المنظور تعني البناء القومي على أسس جديدة، تعني خلق قاعدة مادية صلبة لا تتوفر شروطها للعرب إلا في إطار الوحدة. من هنا بدأ الخطاب القومي المعاصر يولي اهتماماً أكبر للمعطيات الموضوعية - وعلى رأسها الاقتصاد - بعد أن كانت هذه غائبة أو تكاد في المرحلة السابقة. وفجأة أخذ الوعي العربي يكتشف أن المعطيات الموضوعية في العالم العربي، تتركس التجزئة وتعمل على تعميقها، بل وتقف جداراً رهيباً أمام الوحدة.

كيف يمكن تحقيق الوحدة العربية ما دامت شروطها الموضوعية منعدمة، ما دام التكامل الاقتصادي بين الأقطار العربية ضعيفاً إلى درجة الصفر؟

سؤال مزعج للوعي العربي الذي اعتاد «الحلم» بالوحدة الشاملة التي ستتحقق بين عشية وضحاها.

غير أن هذا السؤال المزعج حقاً، ليس إلا وجهاً واحداً من المشكلة. إن هناك سؤالاً آخر يفرض نفسه، وي طرح القضية طرحاً عكسياً، مبرراً ومقبولاً، هذا السؤال هو:

كيف يمكن تحقيق التكامل الاقتصادي بين الأقطار العربية - بوضعها الراهن - دون قيام وحدة تجمع بين هذه الأقطار؟

تلك في الحقيقة هي إشكالية الفكر القومي المعاصر، إشكالية الثورة العربية: تحقيق الاشتراكية، وهي السبيل الوحيد للتنمية، يتوقف على انجاز الوحدة، وانجاز الوحدة، وهي السبيل الوحيد للنهضة العربية الحقيقية - يتوقف بدوره على تحقيق الاشتراكية. لقد أصبح «التلازم الضروري» بين الوحدة والاشتراكية يكتسي الآن طابعاً «موضوعياً»، ولكنه يطرح في ذات الوقت معادلة من تلك المعادلات التي يصفها الرياضيون بكونها «مستحيلة الحل». ذلك ما جعل الوعي العربي يعيش في حالة من التوتر والتمزق الشديدين.

لنستعرض عن كثب على نماذج من هذا التمزق، ولنستمع أولاً إلى كاتب من الماركسيين العرب، وهو يستخلص الدرس من انفصال سورية عن الجمهورية العربية

(١٥) نفس المرجع.

المتحدة. يقول: «لقد أوما الانفصال وما تلاه من أحداث إلى أن الثورة العربية قد بلغت مرحلة يمكن تسميتها بـ «عنى الزجاجة». إن الخروج من عنى الزجاجة لم يعد ممكناً إلا إذا امتلأ النضال الوجودي بمضمون اشتراكي علمي من جهة، وصب النضال الاشتراكي في مجار وحدوية من جهة أخرى»^(١٦).

نعم للصياغة اللغوية الجميلة. ولكن المشكل يتطلب حلاً منطقياً وعملياً، لا حلاً لغوياً: كيف يمكن وملء الوحدة بالمضمون الاشتراكي وصب النضال الاشتراكي في مجار وحدوية؟ لتؤجل البحث في هذه الموضوع «التي لم يتم الوصول إليها بالحدس أو بالمنطق الشكلي» كما يؤكد صاحبنا، ولنستمع إلى كاتب «ماركسي عربي» آخر متشدد يطرح نفس القضية من أفق أوسع قليلاً يقول: «إن الوحدة والاشتراكية أصبحتا في عهد المجاهدة الشاملة للاستعمار وللتواطؤ التاريخي بين الاقطاع والرأسمالية، توأمين أو وجهين لشيء واحد، وذلك بسبب بسيط جداً بقدر ما هو أساسي: أي كون الوحدة منهما لا يمكن تحقيقها بمعزل عن الأخرى في الواقع العملي. ولكن مع ذلك ينبغي القول، وهذه مسألة منهجية هامة، بأن طرح الوحدة ينبغي أن يتم من خلال الاشتراكية. إن هذا ضروري لكي لا تقع في متاهات الفكر الذاتي الليبرالي، وبالتالي لكي لا تسد الأفق أمام «الوحدة» نفسها. . . إن خلق وحدة سياسية في الوطن العربي غير ممكن بمعزل عن مرافقته بتوحيد اجتماعي. فالوحدة سوف تتحقق فعلاً حينها يتحقق تجانس في البلدان العربية المتهايزة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفكرياً...»^(١٧).

هل نحن هنا أمام عملية فصل مقنعة بين الوحدة والاشتراكية؟ هل يعني هذا أن الأولوية للاشتراكية على الوحدة؟ كلا. إن الكاتب عندما يلغى حواله ليجد كيانات عربية اقطاعية متحالفة مع الاستعمار، يصبح قائلاً: «ها هنا نبرز دراسة المشكلة: فالحل الحقيقي الوحيد للوطن العربي ككل يكمن في تجاوز الاقطاع المبرجز، هذا التجاوز الذي يتم فقط من خلال الاشتراكية «التوحيدية»، أو الوحدة «الاشتراكية»^(١٨).

ويطرح مفكر ماركسي عربي آخر نفس المشكلة بتوتر شديد. يقول: «تستطيع كل دولة عربية تقديم أن تحقق مزيداً من التأميم ومزيداً من التصنيع والإغناء والتحويلات «المحمودة» الداخلية لصالح الطبقات الكادحة «ونصف الكادحة» ولكنها

(١٦) ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥)، ص ٦.

(١٧) طيب تيزيني، حول مشكلات الثورة والظالة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً (دمشق: دار

دمشق للطباعة والنشر، [د.ت.د.]، ص ١٣٣.

(١٨) نفس المرجع، ص ١٣٤.

لن تصل، لا بعد عشر سنوات ولا بعد خمسين سنة، إلى وحدة عربية^(١٩).
والحل؟

الحل: هو أنه «من البديهي أن وحدة تفتقر إلى قسط كبير من شروطها الموضوعية (الاقتصاد - التكامل الاقتصادي - وجود مراكز صناعية وافية، وربما الاتصال الجغرافي)، هذه الوحدة تحتاج إلى أقصى ما يمكن من الوعي، أقصى ما يمكن من الوعي والتنظيم. هذا الدرس نستخلصه من تجربة الوحدة السورية - المصرية السابقة^(٢٠)».

نعم، ولكن هل يقوم الوعي والتنظيم (أي العامل الذاتي) مقام الشروط الموضوعية؟ هل يغني عنها؟ لا حاجة بنا إلى الجواب، فالماركسي العربي يعرف جيداً أن الشروط الذاتية لا تخلق الشروط الموضوعية من العدم، وإنما تدفع بها نحو نتائجها الحتمية. الذاتي لا ينوب عن الموضوعي، هذا ما يعرفه صاحبنا، وإمكاناته أن يتحفظا، في الموضوع بأكرام من النصوص... ومن «المنابع الأصلية».

لنترك الجدال جانباً، ولنقل: نعم «لا بد من أقصى ما يمكن من الوعي والتنظيم» ولنتساءل: كيف... وعامل الزمن؟ إن «الوعي والتنظيم» الذي سيجعل الوحدة ممكنة في غياب «قسط كبير» من شروطها الموضوعية، يتطلب زمناً طويلاً... والزمان باعتراف الجميع في غير صالح قضية الوحدة، لأن «عوامل التباعد والتنافر في الوطن العربي تفعل فعلها اليوم على نحو متزايد في الاقتصاد العربي» والنتيجة هي «إن السير الراهن هو سير تبلور الكيانات العربية على نحو متزايد»^(٢١).

فعلاً، نحن هنا داخل «عق الزجاجة»، ندور في «حلقة مفرغة» نجتقنا «مرور الزمن»! فكيف يمكن تكسير عق الزجاجة هذا؟ يجيب كاتب فلسطيني يساري قائلاً: «إن المشكلة الأساسية لقضية الوحدة في هذه الأيام هي أنها ليست مطروحة طرْحاً علمياً ثورياً أولاً، وليس هنا من يناضل من أجلها عملياً. ولقد غابت الوحدة عملياً من الساحة ولن تعود إلا بنظريتها الجديدة وأداتها. وإذا كانت المرحلة الماضية قد انتهت، فإن المرحلة الجديدة هي مرحلة الحرب الأهلية القومية، مرحلة الوحدة التي تتحقق من خلال الثورة العربية وجيشها الشعبي العرمرم»^(٢٢). إن الكاتب هنا

(١٩) مرقص، الأمة، المسألة القومية، ص ١٠٠.

(٢٠) نفس المرجع، ص ١٠١.

(٢١) نفس المرجع، ص ٩٦.

(٢٢) ناجي حلوش، «قضية الوحدة: بعد عشر سنوات على الانفصال»، دراسات عربية، السنة ٧،

العدد ١٢ (تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧١).

يستحضر في ذهنه ثورة الفيتنام بدون شك، ولكن تبقى مشكلة «الجيش الشعبي العرمرم» الذي سينتصر في «الحروب الأهلية القومية» على صعيد الوطن العربي كله.

هذا «الجيش العرمرم» ربما يجلبه البعض في «الطبقة العاملة العربية». يقول كاتب قومي، ماركسي عربي: «لم يعد ممكناً تمرير الوحدة من خلال المناورات مع الاستعمار وحلفائه لأن الوحدة قهرهم... لم يعد ممكناً تمرير الوحدة بين أقلام البرجوازية لأن الوحدة نهايتها... لم يعد كافياً وصحيحاً الركون إلى قيادة البرجوازية الصغيرة للنضال الوجدوي، لقد خانه قسم منها، والقسم الآخر يريد أن يجعله درعاً لمصالحه الطبقية، لذا أصبحت الطبقة العاملة مؤهلة لا للمساهمة في النضال الوجدوي فحسب، بل لقيادته وتعبئة الجماهير العربية خلفها بغية اقتحام حصون التجزئة»^(٢٣).

«... لذا أصبحت الطبقة العاملة مؤهلة»، كيف؟ كيف خرجنا بهذه النتيجة من تلك المقدمات...؟ هل الطبقة العاملة العربية مؤهلة نظرياً، أم عملياً؟ لنترك «اللغة الثورية» ولننظر كيف يمكن الخروج من «عق الزجاجة» بلغة أخرى:

«الوحدة العربية لا يمكن أن تتحقق بدون ثمن. والثمن أشكال عديدة يتجسد بها. ومنها ومن أهمها إجراء التنازلات في كل شيء يقتضيه تحقيق الهدف: في الأمور الذاتية والعقائدية الصغيرة والكبيرة، الحاضرة والقادمة، وعلى صعيد الحلول الوسطى يمكن حل التناقضات وتحقيق التلاؤم. أما علم القيام بالتنازلات والإصرار على كل شيء والاحتفاظ بكل شيء فهو موقف لا يكون صحيحاً إلا إذا توفّر له شرطان أساسيان هما: أولاً إذا كان الجانب المصّر هذا يملك كل الحقيقة، وثانياً إذا كان هدف الوحدة أقل أهمية من التنازلات المطلوبة»^(٢٤).

ومن التنازلات في كل شيء إلى «استعمال القوة»: الغاية تبرر الوسيلة. يقول نفس الكاتب القومي: «إن القوة لا بد أن تدخل في هذا المركب (مركب وسائل تحقيق الوحدة)، إذ إنه في بعض الحالات، وفي بعض المنعطقات من عملية التحول يصبح استخدام القوة أمراً ضرورياً... إن تحقيق الوحدة العربية من الأهمية والخطورة بالنسبة لحياة الأمة الحاضرة والمستقبل، ولمجرد دفاعها عن بقائها ما يفوق في ميزان المقارنة الثمن الذي يتطلبه استخدام القوة»^(٢٥).

(٢٣) الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية، ص ٨.

(٢٤) سعلون حمادي، «الوحدة: ما هو الطريق؟» دراسات عربية، السنة ١٠، العدد ٧ (أيار/ مايو

١٩٧٤)، ص ١١.

(٢٥) سعلون حمادي، «الوحدة والوسائل»، دراسات عربية، السنة ١٠، العدد ٦ (نيسان/ أبريل

١٩٧٤)، ص ١٠.

ولكن كيف يمكن تحقيق الوحدة بالقوة؟ هل نرجع إلى عصر الفتوحات العربية الإسلامية؟ لا، بل يكفي استعادة حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، فلو طالت هذه الحرب لتطورت الأمور إلى تحقيق نوع من الوحدة. إن الحرب الطويلة الأمد مع إسرائيل ستؤدي إلى قيام حرب تحريرية شاملة: «الحرب مع إسرائيل والصهيونية هي مسألة تتعلق بمستقبل الأمة العربية، لأنها الطريق الأكيد لوحدها القومية ولنهضتها الحديثة» ولذلك فاللوم كله على القيادات العربية التي لم تجعل من حرب أكتوبر حرباً طويلة الأمد، الحرب التي ستحقق الوحدة^(٢٦).

هذا ما يؤكده مفكر قومي آخر حينما يرى أنه لا بد لتحقيق الوحدة من «الظروف الموضوعية» ومن «عنصر ذاتي»: «أما الظروف الموضوعية فأهمها مواجهة إسرائيل... وأما العنصر الذاتي فهو اغتنام الفرصة حين المواجهة مع إسرائيل لتحقيق الوحدة، وذلك عن طريق قيام الجماهير بثورة تفرض الوحدة»^(٢٧).

ويبقى المفكر العربي في «حق الزجاجة» يتخيل ويحلم ثم تضيق به السبل، سبل تغيير الواقع فيهدف قائلا: «المسألة الأساسية ليست المناداة بالوحدة بل هي الآن ادراك الطريق التي يمكن لها أن تؤدي إليها، ليست الثورة بل أن نعرف كيف نحقق الثورة». ويقف القارئ العربي متلهفاً، ينتظر بفارغ الصبر التعرف على «الطريق الملكية» المؤدية إلى الوحدة ثم يقرأ ما ملخصه: الطريق إلى طريق الوحدة العربية هي دراسة التجارب السوحودية التي تمت عبر التاريخ... من اليسونان إلى الآن، واستخلاص القوانين والاتجاهات التي تحكم التجارب السوحودية، وتطبيقها على خصوصية الواقع العربي. ذلك أن «الوحدة لن تتحقق نتيجة عملية أو حركة تلقائية، لن تكون ثمرة حتمية لوجودنا القومي كأمة، لن تكون حصيلة مشاعرنا ومطامعنا السوحودية، ولن تفرض نفسها لأننا نرفض التجزئة والاقليمية، إنها ستكون فقط حصيلة قدرتنا على العمل، وفي ضوء، وبالارتباط بهذه القوانين والاتجاهات التي سادت تجارب التاريخ السوحودية»^(٢٨).

ما هي هذه «القوانين والاتجاهات» التي «تحكم التجارب السوحودية عبر التاريخ» وهل هناك بالفعل مثل هذه «القوانين والاتجاهات»؟ وإذا وجدت فهل يمكن تطبيقها على «الحالة» العربية... وكيف؟

أسئلة لا يجيب عنها الكاتب، بل هو لا يطرحها... ومع ذلك فمن الممكن

(٢٦) نفس المرجع، ص ١٠.

(٢٧) منيف الرزاز، «الوحدة بعد حرب رمضان»، قضايا عربية، العدد ١ (نيسان/ أبريل ١٩٧٤).

(٢٨) نديم البيطار، «الطريق إلى طريق الوحدة العربية»، دراسات عربية، السنة ٩، العدد ٩ (نوز/

يناير ١٩٧٣).

استشفاف «بعض الجواب» من خلال كتابه المطول (نحو ألف صفحة) الذي خصصه، كما يقول، لدراسة «النواحي الأيديولوجية» في «الانقلابات الكبرى» عبر التاريخ، بقصد المقارنة بينها والخروج منها بـ «قانون» عام تستفيد منه، بل يجب أن تلتزمه «الحركة العربية القومية الثورية»، يقول: «الحركة العربية القومية الثورية سوف تجد ذاتها مدفوعة دفعا ذاتيا حثيثا بالقوى المحيطة بها والمتفاعلة معها إلى أن تختار، بشكل مطلق، بين موقفين، دون أي حل وسط أو إمكان تسوية بينهما: فلما أن تستمر متأرجحة في فراغ أيديولوجي يسبب تعثرها وتجميدها، ولما أن تتجاوز ذاتها فتعبر عن ذاتها في انقلابية عقائدية تجعل إمكاناتها الزاخرة تفيض إلى الخارج وتسود الحياة». إن دراسة «التجارب الانقلابية عبر التاريخ» أسفرت عن «النتيجة» التالية وهي أن «الحركة العربية القومية الثورية» الراهنة تحتاج إلى «فلسفة حياة جديدة أو أيديولوجية انقلابية»^(٣٩). ويعبارة أخرى «إن الحركة العربية يجب أن تكون انقلابية أي أنها يجب أن تعمل على تحويل جذري عام شامل للوجود العربي باسم فلسفة حياة جديدة تحرر وتوجه إمكانات العقل العربي في مواجهة العالم الحديث»^(٤٠).

إذا كان لا بد من إعطاء معنى لهذا الكلام فإنه لا مناص من القول إن وحدة الفكر، وحدة الأيديولوجيا، في الوطن العربي يجب أن تسبق «الوحدة العربية المنشودة»، الوحدة السياسية وغيرها، ذلك ما «يستخلصه» كاتب قومي آخر من دروس «التاريخ» يقول: «التاريخ يعلمنا بأن الوحدات القومية الكبرى عبر التاريخ لم تتحقق إلا لأن فكرة موجهة واحدة، عقيدة كبرى، أيديولوجية واضحة صلبة، كانت تقف وراءها... وهذا الدرس المستفاد من التاريخ لا بد أن يجد تطبيقه العملي في واقعنا الراهن بحيث نتفق على أن تأسيس الدولة العربية القومية الواحدة مشروط بهذه الأيديولوجيا التي تشكل الأساس الضابط للتيار القومي». وأيضاً «إن فكرنا القومي لا يصدر عن مواقع واحدة ولا يشق لنفسه قنوات مشتركة. وهو لهذا السبب بالذات يشكو من تعدد في الاجتهادات يقضي به في نهاية المطاف إلى إحداث نوع من التشويش في عقل القاريء العربي الذي يبحث في غالب الأحيان عن حقيقة ناجزة يتسلح بها في مواجهة المحاولات المبلولة لسحب البساط من تحت أقدام الجهد القائم للوصول إلى ما يمكن تسميته بتصور عربي مشترك للقضايا الرئيسية المطروحة في حياتنا الفكرية»^(٤١).

(٢٩) نديم البيطار، الأيديولوجية الانقلابية (بيروت: المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ٩٥.

(٣٠) نفس المرجع، ص ١٨.

(٣١) صفوان قنسي، «في التجربة القومية»، المعركة (دمشق)، المجلد ١٨٧ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٧).

هل يرجع السبب في عدم قيام «ايدولوجيا عربية قومية واحدة واضحة» إلى «تعدد الاجتهادات» أي إلى «عقل» المفكر العربي... أم أنه يرجع إلى عقل القارئ العربي الذي يبحث في غالب الأحيان عن «حقيقة ناجزة»؟ وهل يمكن الفصل بينهما؟

على كل حال فإن هذه الدعوى قد أثارَت دعوى مضادة جاءت في شكل احتجاج على لسان كاتب قومي آخر. إنه يرى أن الدعوة إلى «ايدولوجيا قومية واحدة» والشكوى «من تعدد الاجتهادات» عمل «مناهض للديمقراطية» في حين أن «الديمقراطية وحرية التعبير للمواطنين العرب من جوهر ايدولوجية الحركة العربية وأهم أهدافها» ويتساءل معترضاً: «هل وجود صوت واحد لا تعلو عليه أصوات أخرى في مسيرة ضخمة مثل حركة القومية العربية دليل صحة أم دليل مرض»؟^(٣٢).

إن «دروس التاريخ» كثيرة ومتنوعة... فالتاريخ، كما يقال، مخزن التجارب الإنسانية. وكما يستطيع المرء أن «يستخلص» منه تجارب جاهزة تكون كالشجرة التي تخفي الغابة، قد يحدث أن يهتم أكثر بمسالك هذه التجارب وظروفها الخاصة وعواملها الفاعلة فيقرأ على ضوءها «تجربة الحاضر» ويحاول استخلاص النتيجة التي «يفرضها» ربط الحاضر بالماضي في هذا الانحياز أو ذاك. ذلك ما حاول القيام به كاتب عربي تقدمي في دراسة مقارنة ربط فيها بين حركة القومية العربية في مراحلها الأولى وبين الحركات القومية في أوروبا الحديثة من جهة، وبين حركة القومية العربية في مراحلها اللاحقة والمعاصرة وبين حركة التحرر العالمي من الاستعمار والامبريالية من جهة أخرى. يقول: «والآن فإننا لم نذكر إلا الأقل القليل من التفاصيل كأمثلة وشواهد على اتجاهات حركة القومية العربية وتطورها، ويبدو منها واضحاً أن أطوار هذه الحركة وتجلياتها خلال القرن التاسع عشر وبداية العشرين تحمل نفس سمات حركة البرجوازيات الصاعدة في أوروبا والتي بنت أممها ودولها القومية في عصر القومية كما تبنت نفس أهدافها... وفي نشأتها بدأت على شاكلتها بالأدب والرومانتيكية وحياء اللغات وأدائها القديمة ثم تطورت وتصلب عودها وانتقلت من الطور الرومانتيكي إلى المعترك السياسي ومنازلة الأنظمة الاقطاعية الدينية والزمنية وتهديم صروحها»^(٣٣).

غير أنه إذا كانت «البرجوازيات الأوروبية الثورية خاصة في الغرب» قد - تمكنت في مطلع القرن التاسع عشر، وفي ظروف تاريخية مواتية تماماً، من أن تنجز وتحقق أهدافها الثورية في تهديم صروح الاقطاع واقامة دولتها الموحدة والديمقراطية

(٣٢) عبد الكريم أحمد، «في التجربة القومية»، المرقعة، العدد ١٨٧ (أيلول/سبتمبر ١٩٧٧).

(٣٣) أدب ديمري، «مفهومان للقومية العربية»، دراسات عربية، السنة ١٥، العدد ٢ (كانون الأول/

ديسمبر ١٩٧٨)، ص ١٩.

فلإن «البرجوازيات العربية التي تصدت لقيادة حركات الانبعاث القومي العربي والثورة العربية» كانت ذات «حظ عائر تماماً... في ظروف غير مواتية على الإطلاق... فقد سارت شوطاً بثوراتها... ثم اصطدمت بحقيقة العصر، عصر الامبريالية، منذ نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين»^(٣٤).

لقد أفرزت التطورات التي عرفتھا البلدان العربية سواء تلك التي ترجع إلى عوامل داخلية أو إلى ظروف دولية أو إليهما معاً، أفرزت تلك التطورات التي بلغت أوجها فيما بين الحريين العالميتين «قيادات جديدة... أكثر راديكالية وأبعد نظراً... استوعبت بعض دروس العصر، وهي استحالة بناء الدولة الوطنية المستقلة والمتقدمة بالطريق التقليدي، على نمط القرن التاسع عشر، كما تبين لها الاستحالة المطلقة في تحرير اقتصادها الوطني وتحقيق ارادتها الحرة في مواجهة الاحتكارات الامبريالية... وهي مشتتة مبعثرة منطوية على ذواتها وحدودها الإقليمية... وهكذا»^(٣٥) وبرزت دعوة القومية العربية، دعوة الوحدة والحرية والاشتراكية التي جاءت «مرآة لواقع جديد، يعبر عن مرحلة جديدة في الثورة العربية الوطنية التحررية بمضمون جديد في عصر الشعوب... عصر الاشتراكية»^(٣٦).

يدلنا التحليل التاريخي إذن على أن حركة القومية العربية حركتان: حركة القومية العربية البرجوازية وهي في عصرنا قومية الطبقات العميلة الاقطاعية والقبلية والراسمالية الكبيرة والطفيلية... قومية رجعية تعادي عداء الموت حركة التوحيد العربي بمضمونها الوطني والثوري، و«حركة القومية العربية الثورية التقدمية... حركة القوى الاجتماعية والطبقات الصاعدة في عصر الشعوب... الطبقة العاملة وكافة الطبقات الوطنية والثورية... وهي تبني وطناً حراً متقدماً وموحداً، وهو الهدف الذي يستحيل تحقيقه دون تصفية الوجود الامبريالي في المنطقة وقاعدته اسرائيل... ودون تعبئة كافة موارد الأمة العربية وإحداث التحولات الاجتماعية العميقة وتصفية مواقع الطبقات والفئات العميلة كشرط ضروري للتقدم»^(٣٧).

هل يستحيل فعلاً تحقيق الوحدة العربية «دون تصفية الوجود الاسبريالي في المنطقة وقاعدته اسرائيل... وقبل تحقيق التحرر الشامل السياسي والاقتصادي والاجتماعي الخ...؟ أليست «الوحدة العربية» نفسها شرطاً، أو على الأقل طريقاً لتحقيق تلك الأهداف؟

(٣٤) نفس المرجع، ص ٢٦.

(٣٥) نفس المرجع، ص ٢٧.

(٣٦) نفس المرجع، ص ٢٩ والتشديد مني (م. ج. ح.).

وإذن، ألا تدفع بنا «دروس التاريخ» إلى «عشق الزجاجة» من جديد؟

لنطو صفحة هذا الجزء الأول من الخطاب القومي، ولنتنقل إلى الجزء الثاني حيث يتحول «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي المعاصر بين الوحدة والاشتراكية إلى تلازم من نفس النوع بين «الوحدة والاشتراكية» من جهة وتحرير فلسطين من جهة أخرى. لتتعرف إذن على هذا الوجه الآخر من الخطاب القومي قبل استخلاص بعض النتائج العامة.

ثانياً: الوحدة... وتحرير فلسطين

إن خطاب «الوحدة والاشتراكية» في الفكر العربي هو في نفس الوقت، بكيفية أو بأخرى، خطاب «من أجل» فلسطين، أو بـ «وحي» من القضية الفلسطينية. وهل يمكن التفكير - منذ قيام إسرائيل - في «أي شيء عربي» دون التفكير، صراحة أو ضمناً، في فلسطين؟

لننظر إذن في الكيفية التي يربط بها الوعي العربي المعاصر بين هاتين القضيتين: قضية فلسطين، وقضية الوحدة (وبالتالي التحرر والاشتراكية).

لم تكن قضية فلسطين قبل سنة ١٩٤٧ حاضرة في الوعي العربي إلا بشكل جزئي وهامشي، وهذا مفهوم، فمشكل فلسطين لم يكن آنذاك «القضية العربية الأولى». إن القضية الأساسية التي كانت تشغل الأقطار العربية قبل ذلك، وخاصة فيما بين الحريين، هي قضية الاستعمار الذي كانت تزرع تحته معظم الأقطار العربية، ومنها القطر الفلسطيني ذاته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من ملاحظة أن العرب لم يكونوا، في ذلك الوقت، يقدرون التقدير الكافي أبعاد الحركة الصهيونية ومدى ارتباطها بالاستعمار والامبريالية العالمية، وبالتالي مدى خطورتها على حركة التحرير العربية نفسها (وهل يفعلون اليوم ذلك جدياً؟). لقد كانوا ينظرون إلى الحركة الصهيونية آنذاك على أنها صراع بين العرب واليهود في فلسطين، وبالتالي لم يكونوا ينظرون إلى القضية كقضية عربية، بل كقضية فلسطينية - قطرية. وباستثناء أقلية من العناصر الوطنية، ومعظمهم فلسطينيون، فإنه يمكن القول إجمالاً إن خطورة الحركة الصهيونية كانت غائبة تماماً عن ساحة الوعي العربي، وبالتالي لم تكن تدخل في «الحساب العربي» إلا بشكل هامشي... على الرغم من وضوح وصراحة وعد بلفور.

من هنا ذلك الوقع العميق والعنيف الذي خلفه في نفوس العرب جميعاً انهزام جيوشهم السبعة وقيام دولة إسرائيل: لقد فوجئ الوعي العربي بمفاجأة كبرى، ولذلك صارت كلمة «الكارثة» وحدها القادرة على التعبير عن شعور العرب إزاء ما

حدث. وكما «يرفض» الناس عادة التصديق بآثار الكوارث العظمى، عندما تمسهم هذه الكوارث مساً عميقاً، فقد «يرفض» العرب «كارثة فلسطين»، ولكن مع شعور بالذنب كان من القوة والعنف بالشكل الذي جعل ذلك «الرفض» يتحول إلى «رفض» للذات: «فقد حطمت كارثة فلسطين ثقتهم في أنفسهم وأذلتهم في نظر أنفسهم وفي نظر العالم الغربي ذلاً ليس بعده ذل، وانتهت بغرور خنجر مسموم في قلب بلادهم، فصل بين شياها وجنوبها، وغدا شرفهم وكرامتهم ومستقبلهم وكيانهم منوطاً بحلها الذي يجب أن يكون شريفاً، وأن يكون باقتلاع الخنجر بالمرة»^(٣٧).

كانت هزيمة العرب عام ١٩٤٨ وبالنسبة لقيام إسرائيل بداية تحول عميق في الوعي العربي. فبعد أن كان هذا الوعي قطرياً «وطنياً» في معظم البلاد العربية أخذ يتحول وبسرعة مذهشة منذ «الكارثة» وبسببها إلى وعي قومي، إلى وعي بوحدة الأمة العربية ووحدة مصيرها. كان الشعور القومي قبل «الكارثة» محصوراً، أو يكاد، في القسم الآسيوي من البلاد العربية ولم يكن متجذراً إلا في بعضها. أما بعدها فلقد أخذ ينتشر ويتعمق في القسم الأفريقي من الوطن العربي انطلاقاً من مصر التي ستتحول بسبب هزيمة ١٩٤٨ بالذات إلى «قلب الوطن العربي»، إلى مركز إشعاع «القومية العربية». هكذا أصبحت «كارثة فلسطين» المحرك، بل المبلور، للعنصر الثالث المؤسس للشعور القومي العربي الحديث، عنصر «الألم» و«الأمل»، عنصر «التهديد الخارجي» - ومن ثمة وحدة المصير - الذي يشكل مع وحدة اللغة ووحدة التاريخ، العناصر الأساسية المؤسسة للقومية العربية.

كيف طرح ويطرح الوعي العربي قضية «تحرير فلسطين» في علاقتها مع قضية «الوحدة والاشتراكية»؟ وبعبارة أخرى: كيف يعالج الوعي العربي العلاقة بين القضايَا الثلاث التي تؤسس وتؤطر اشكاليته القومية؟

لقد أبرزنا في الفصل السابق كيف أن الوعي العربي يرى في العلاقة بين التقدم - أو الاشتراكية - وبين الوحدة علاقة «تلازم ضروري» تجعل الوحدة منها شرطاً للآخرى ومشروطاً بها في نفس الوقت. الشيء الذي جعل «تطور» الوعي العربي تطوراً «دائرياً» وجعل الخطاب القومي خطاباً إشكالياً كما سنوضح بعد. ولحق أن هذا الطابع «الدائري» لتطور الوعي العربي، مثل الطابع الإشكالي للخطاب القومي ينسحب أيضاً وبنفس الدرجة على العلاقة بين قضية «الوحدة والاشتراكية» وقضية «تحرير فلسطين». فكما أن «الوحدة» كانت - كما رأينا ذلك في الفصل السابق - شرطاً للاشتراكية في الوطن العربي في نفس الوقت الذي هي مشروطة بها، فكذلك

(٣٧) محمد عزة دروزة، مشاكل العالم العربي: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية (دمشق: دار البقعة العربية، ١٩٥٢). (شاولك المؤلف بالكتاب في المبالغة التي نَقَمَتها الجامعة العربية عام ١٩٥٢ حول نفس الموضوع).

قضية «تحرير فلسطين» ستكون تارة شرطاً لـ «الوحدة والاشتراكية» وتارة مشروطة بهما كما ستلاحظ ذلك في الفقرات التالية.

من أبرز مميزات الوعي العربي الحديث عدم استسلامه للهزيمة. إنه مهما اشتدت الكارثة أو عظمت الهزيمة إلا وعبر الوعي العربي عن رفضه لها بطرح آمال وأهداف في مستوى حجم «الكارثة» أو أكثر، بل إنه يعالج هذه الكارثة وكأن هذه الآمال والأهداف قد تحققت بالفعل. هكذا أخذ الوعي العربي بعد «كارثة فلسطين» مباشرة يتحدث عن «العرب» أو «الأمة العربية» التي ستحرر، بل يجب أن تحرر، فلسطين وكأن الوحدة العربية الفعلية متحققة فعلاً. إن إسرائيل ستقدم الآن، ليس كمعتدٍ على قطر عربي، بل كمهدد للوجود العربي، للأمة العربية من المحيط إلى الخليج. وهنا لا بد من التأكيد على أننا لا نشك ولا نشكك في قومية وصحة هذا الطرح. فإسرائيل هي فعلاً أكبر مهدد للوجود القومي العربي، وللأمة العربية من الخليج إلى المحيط، ولكن ما نريد أن نلفت النظر إليه ونحن نقوم بتحليل «الخطاب» لا بتحليل المواقف والأهداف، هو أننا هنا أمام مقابلة بين «الواقعي» و«الممكن». فالواقعي هنا، وهو الوجود الإسرائيلي المفروض، أصبح يهدد «الممكن» وهو الكيان العربي الموحد في دولة واحدة. والنتيجة التي يستخلصها الوعي العربي هي أن على هذا «الممكن العربي» أن يهب الآن للقضاء على «الواقع الإسرائيلي»، الشيء الذي يعني أن عليه أن يحقق ذاته ويقوم بمهمته كذات فاعلة، في الآن نفسه. إن هذا يعني أن الوعي بالغير كان أقوى من الوعي بالذات. لقد جعلت «الكارثة» العرب يعون تمام الوعي حقيقة الوجود الصهيوني في فلسطين ومخاطره، وبما أنهم يرفضون الهزيمة العسكرية والرضوخ لمنطقها، فلقد أخذوا يتصرفون، على صعيد التفكير والوجدان، وكأن «الممكن» متحقق بالفعل. ومن هنا صبغة الاستعجال التي كان يطرح بها الوعي العربي قضية تحرير فلسطين عقب الكارثة مباشرة. إن «الحل الشريف» - وأيضاً «الثأر» - كان هو النقطة الأولى المسجلة على جدول الأعمال عقب الهزيمة مباشرة. ذلك لأنه وكل ما طال الزمن وتأخر هذا الحل توطدت الدولة اليهودية وعمقت جذورها وكثر عدد سكانها وعظمت امكانياتها واستعداداتها وصار اقتلاعها أو تغيير شيء من معالمها الراهنة على الأقل أشد تعذراً وصعوبة، وغداً ضررها وخطرها العسكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي على جميع العرب وبسلاهم أشد وأعظم» (ص ١٩٥).

وعلى الرغم من أن نشاط «العقل العربي» تتحكم فيه آلية المقايسة والتشبيه فإن الوعي القومي يرفض هذه المرة الانسياق مع هذه الآلية لأنها تقدم له «دروساً» من الماضي لا تتخدم قضيته. يقول نفس الكاتب القومي: «ويشبه بعض العرب كارثة

فلسطين بكارثة الأندلس، وهو تشبيه فيه كثير من الخطأ. فمهما عظمت مصيبة العرب بفقد الأندلس (. . .) فإنها ليست على كل حال موطناً من مواطن العرب الأصلية، وإنما هي قطر غير عربي الجنس والدار، ومثله كمثل أنظار عديدة فتحها العرب ثم قوضوا خيامهم عنها دون أن تتأثر بذلك مواطنهم الأصلية، وهذا عكس فلسطين التي هي منذ أقدم أزمنة التاريخ موطن من مواطن الجنس العربي وعقد صلة بين الشمال والجنوب منها، أي أنها جزء من كيانهم القومي يتأثر بضياعه سائر أجزائهم كل التأثر ومن كل اعتبار.

هناك تشبيه آخر مرفوض هو أيضاً لأنه يلزم عنه «الانتظار» في حين أن الزمن ليس في صالح العرب. يضيف صاحبنا قائلاً: «ويشبه بعض العرب والمسلمين حركة استيلاء اليهود على فلسطين بحركة الصليبيين، ويقولون إن العرب والمسلمين سوف يطهرون فلسطين من اليهود ويعيدونها عربية مسلمة مهياً طال الزمن كما فعلوا بالصليبيين. ومع أننا غير يائسين من رحمة الله في تحقيق هذا الأمل فإن الحق أن نقول إن هناك خطأ في التشبيه أيضاً. فالصليبيون لم يأتوا بفكرة الاستقرار، وقد حركتهم الدعايات الدينية التي كانت تخفي وراءها عوامل ومآرب عديدة لا تتصل بفكرة الاستقرار والتوطن (. . .) وكان لهم في أوروبا أوطان وبيوت وأراض ومزارع وعقارات (. . .) وكان معظم القادمين إلى الشرق العربي والبلاد المقدسة يقدمون بفكرة الجهاد والشواب والاقامة المؤقتة ثم يعودون من حيث أتوا. وبين هذه الحال وحال اليهود فرق عظيم من مختلف نواحيها كما هو ظاهر. فاليهود يأتون بفكرة الاستقرار الدائم في وطنهم القومي بقوة العقيدة (. . .) فإذا رسخت قدمهم مدة طويلة، وكثر عددهم حتى بلغ الملايين الكثيرة صار متعزداً جداً، إن لم نقل مستحيلاً أن يقتلعهم العرب والمسلمون كما فعلوا بالصليبيين، ولا سيما أن اليهود قد أقنعوا المعسكر الغربي أن إسرائيل جزيرة غربية في البحر الشرقي العربي (. . .) وأنها المركز الاستراتيجي الطبيعي المأمون للغرب في هذا البحر (. . .) (ص ٢٠٢ - ٢٠٤).

والنتيجة هي أنه: ومن أجل هذا كله فإن الاكتفاء بالمواقف السلبية والصبر على اليهود طويلاً وفتح أي مجال لهدوئهم وطمأنيتهم خطر كل الخطر على كيان العرب وبلادهم ومصالحهم الخاصة والعامة والداخلية والخارجية والسياسية وغير السياسية. ولذلك وصار من أعظم واجبات العرب، والحالة هذه، أن لا يضيعوا اللحظة واحدة في التفكير والتدبير لدفع هذا الخطر بالعمل المجدي في أسرع وقت ممكن (. . .) وليس من شأن غير القوة أن تدفع هذا الخطر (. . .)، ويجب أن يتم هذا (استرجاع فلسطين) خلال سنة أو سنتين (كان يكتب سنة ١٩٥٢) على الأكثر، أي قبل أن يستغل أمر اليهود، لأن الوقت ضد العرب بالنسبة لهذه القضية، خاصة من حيث أنه كل ما مر، رسخت اليهود وتعذر اقتلاعها (ص ٢٠٧ - ٢٠٨).

ولكن كيف السبيل إلى ذلك و«العرب» ما زالوا يعانون من آثار الهزيمة؟ كيف السبيل إلى ذلك والعوامل التي أدت إلى الهزيمة ما زالت قائمة، بل ازدادت استفحالاً؟

هنا يطرح الكاتب حرب التحرير الشعبية، حرب العصابات، كبديل. إن الحل هو «أعداد عشرة آلاف منهم (من الفلسطينيين اللاجئين) على الأقل وتدريبهم وتجهيزهم وتنظيمهم في وحدات صغيرة ذات قيادات خاصة توزع على الحدود» انتظاراً ليوم المواجهة الذي يجب أن لا يطول. «وللقاريء أن يتصور ما تستطيع أن تفعله خمسين عصابة كل واحدة مؤلفة من عشرين مناضلاً على رأسهم ضابط أو قائد منهم، مشورة على طول حدود ما يحتله اليهود من فلسطين، من الشرق والشمال والجنوب، انتشاراً منتظماً وفق خطة مرسومة...». أما الغطاء السياسي - الدولي لعسل هذه العصابات فهو العمل على «تنفيذ قرارات الأمم المتحدة». يبقى بعد ذلك رد الفعل الاسرائيلي الذي لا شك أنه سيكتسي صبغة هجوم عسكري على الدول العربية التي تنطلق منها «حرب العصابات»... وهنا يجب أن تكون الجيوش العربية «مستعدة لهم (للإسرائيليين) فتفشل حركتهم. ولندعهم هذه المرة هم الذين يشتكون على العرب لمجلس الأمن» (ص ٢١٥ - ٢١٦).

لقد رغبتنا في التوقف قليلاً مع خطاب «العقل العربي» بعد «الكارثة» مباشرة لنرى كيف كان يفكر... كيف كان يحلل ويستتج، ولا بد من التأكيد هنا مرة أخرى على أننا لا نشك ولا نشكك في صدق النوايا وصحة الأهداف، وإنما نتحرك فقط على مستوى بنية الخطاب. لقد أشرنا من قبل إلى أن الخطاب القومي كان يطرح بعد «الكارثة» مباشرة، قضية تحرير فلسطين من موقع «رفض الهزيمة»، وبالتالي فهو كان يضع «الممكن» العربي، في مقابل الواقع الاسرائيلي. وهذا بالضبط ما نلتمسه في هذه النصوص التي تطرح القضية طرْحاً صحيحاً وسليماً من الناحية الوطنية والقومية. ولكن هل يمتلك الخطاب الذي عبر عن هذا الطرح نفس الصحة والسلامة؟

إذا نحن قمنا بعملية تفكيك عادية وبسيطة لهذا الخطاب فإننا سنجد مؤسداً على مفهومين ما أبعد مضمونهما في الواقع عن مدلولهما وظيفتها في سياق الخطاب! هذان المفهومان هما: «العرب» و«الجيوش العربية». إن النصوص السابقة ستكون غير ذات معنى إذا لم نفهم من كلمة «العرب» فيها كياناً واحداً يتصرف كدولة واحدة. أما إذا فهمنا من «العرب» ما هم عليه واقعياً أي مجموعة من الدول الممزقة بعضها مستعمر وبعضها شبه مستعمر (عام ١٩٥٣)، فإن الخطاب كله سيكون غير ذي موضوع. والواقع أن مفهوم «العرب» - مثله مثل مفهوم «المسلمين» في النصوص السابقة - يعبر عن رغبة لا عن واقع، وبالتالي ف«تحرير فلسطين» أو «الحل الشريف»

الذي هو رغبة، في سياق النص، غير مؤسس إلا على رغبة مماثلة. وإذن فالخطاب كله لا يعدو أن يكون مجرد رغبة صريحة مؤسس على رغبة مضمرة. إن عبارة «على العرب أن يسارعوا إلى تحرير فلسطين»، مثلاً وهي تلخص النصوص السابقة كلها تعبر عن رغبة، الرغبة في تحرير فلسطين، وهذا جانب لا تناقشه فهو يعطرح قضية قومية صحيحة وسليمة. ولكن هذه الرغبة الوطنية والقومية لا يؤسسها سوى رغبة مماثلة هي أن يكون العرب بالفعل في المستوى الذي يمكنهم من تحرير فلسطين، أي أن يكونوا بمثابة دولة واحدة. هذا في حين أن مفهوم «العرب» - كما هو موظف في الجملة - غير متحقق بعد، فهو امكانية وليس واقعاً. والنتيجة هي أن «تحرير فلسطين» سيبقى هو الآخر امكانية ولن يتحول إلى واقع إلا إذا تحققت الامكانية الأولى.

نعم، يقترح الكاتب المذكور تنظيم حرب عصابات قوامها عشرة آلاف فلسطيني. وهذا اقتراح سليم، وطني ثوري لا غبار عليه، فهو رغبة تعبر عن روح ثورية ما في ذلك شك. ولكن هذه الرغبة مؤسسة على الأخرى على رغبة ضمنية لا غير. ذلك لأن حرب العصابات التي يقترحها الكاتب ستؤدي حتماً، وفي الحين، إلى هجوم عسكري اسرائيل على الدول العربية، كما يؤكد ذلك الكاتب نفسه. فبالإضافة إلى ذلك، يقترح الخطاب إزاء هذا الهجوم؟ إنه يضع مقابل هذا «الهجوم الحتمي» ممكناً عربياً لم يتحقق بعد هو: «استعداد» الجيوش العربية لرد ذلك الهجوم. وواضح أنه لو كانت الجيوش العربية مستعدة لرد الهجوم الاسرائيلي لما كانت هناك حاجة إلى «حرب عصابات»، إذ يكفي في هذه الحالة «اختلاق» أي سبب للدخول في الحرب من جديد، وليكن الغطاء السياسي حيث هو ما يقترحه الكاتب، أي «تنفيذ قرارات الأمم المتحدة». هنا أيضاً نجد الخطاب عبارة عن رغبة مؤسسة على رغبة. والخطاب الذي من هذا النوع خطاب في الممكّنات. ولا يمكن تحقيق الرغبة أو الرغبات التي يفصح عنها هذا الخطاب إلا إذا تحولت الممكّنات التي تؤسسها إلى واقع.

لا بد لإعطاء مدلول واقعي لكلمة «العرب» من جعلهم يتحولون إلى أمة واحدة فعلاً، ذات دولة واحدة، ولا بد من جعل «الجيوش العربية» قادرة بالفعل على «رد الهجوم الاسرائيلي» وبالتالي على «تحرير فلسطين»... وبعبارة أخرى أن الخطاب السابق يجب أن يترك المجال للخطاب آخر، خطاب يسجل لحظة جديدة في تطور الوعي العربي.

كان ذلك هو الدرس الذي استخلصه جمال عبد الناصر من هزيمة عام ١٩٤٨: إن «الواقع الاسرائيلي» لا يمكن مواجهته إلا بواقع عربي جديد. والجيوش العربية

القادرة فعلاً على مواجهة إسرائيل وهزمها لا يمكن بناؤها في ظل الواقع العربي الراهن... الواقع الفاسد المتفسخ المزق... ومن هنا يجب أن نبدأ، من تصحيح الوضع في مصر، من القضاء على الفساد في مصر. إنها لحظة جديدة في تطور الوعي العربي، اللحظة التي ستصبح فيها قضية «تحرير فلسطين» لا شرطاً لإنقاذ الوجود العربي كما رأينا ذلك من قبل، بل نتيجة لتأسيس هذا الوجود تأسيساً جديداً. وهكذا فما كان مشروطاً سيصبح شرطاً، وما كان مقدمة سيصبح نتيجة.

نقرأ لجمال عبد الناصر في «فلسفة الثورة» ما يلي:

«... وفي فلسطين جلس بجواري مرة كمال الدين حسين وقال لي وهو مساهم الفكر، شارد النظرات: هل تعلم ماذا قال أحمد عبد العزيز (فدائي وضابط مصري) قبل أن يموت؟ قلت ماذا؟ قال كمال الدين حسين وفي صوته نبرة عميقة، وفي عينه نظرة أعمق، لقد قال لي: اسمع يا كمال، إن ميدان الجهاد الأكبر هو في مصر^(٣٨). ويؤكد الرجل الذي كتب هذا - سنة ١٩٥٤ - وهو يتأهب ليصبح زعيم القومية العربية بدون منازع، يؤكد أنه أدرك خلال حرب سنة ١٩٤٨ (التي حاصرت خلالها القوات الإسرائيلية مع جماعة من رفاقه في الفالوجة) أن القوة الكبرى، القوة الحقيقية التي هزمت العرب في فلسطين هي نفس القوة التي أنشأت إسرائيل، وأن القوة الحقيقية التي حاصرت هو وزملاءه في الفالوجة هي نفس القوة التي تحاصر العرب... إنها الاستعمار. ومن هنا النتيجة التالية التي وعّاها جمال عبد الناصر كامل الوعي وهي أن التحرر من الاستعمار وعملاته، في مصر والعالم العربي، هو الطريق الصحيح إلى تحرير فلسطين.

والحق أن الوعي العربي كان يدرك آنذاك أن السبب في كارثة فلسطين ليس قوة إسرائيل بل ضعف العرب، وأن هذا الضعف راجع أساساً إلى فساد الأوضاع الداخلية في الأقطار العربية المساهمة في الحرب (الأقطار الأخرى كانت إما مستعمرة وإما متخلفة جداً). ومن هنا صار شعار: «الطريق إلى تل أبيب يمر من هنا» شعاراً لـ «الثوريين العرب» في كل عاصمة عربية ابتداء من أواسط الخمسينات. وإذا وقف المرء اليوم (في أوائل الثمانينات) يؤرخ للمجهود العربي خلال التجربة الناصرية، الغنية بمنجزاتها وأخطائها، فإنه سيخرج مقتنعاً بأن «حركة التحرير العربي» قد اختارت بوعي وتصميم «الذهاب إلى فلسطين» على أنقاض «الكيانات العربية المزيفة» وبعد بناء «دولة الوحدة والاشتراكية». ذلك في الواقع هو مضمون شعار «القومية العربية» كما رفعه جمال عبد الناصر وردده من ورائه كل «الثوريين العرب» سواء كانوا

(٣٨) جمال عبد الناصر، «فلسفة الثورة»، في: جمال عبد الناصر، أحاديث قومية (الجمهورية العربية المتحدة: وزارة التعليم، [د.ت.ع.])، ص ٣١.

من القوميين القدامى أو من الذين صاروا قوميين تحت ضغط الأحداث، أو من الذين اضطرتهم التيار الناصري إلى السير مع «قافلة» القومية العربية التي كان يقودها جمال عبد الناصر.

كان الطريق يبدو منطقياً وواضحاً: ذلك لأنه لما كان «ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة» فإن الطريق الوحيد والممكن إلى فلسطين هو بناء «القوة العربية» القادرة على مغالبة الاستعمار وهزم ربيته إسرائيل. نعم لم تكن صورة «القوة العربية» المطلوبة واضحة تماماً ولا ثابتة قارة. لقد كانت تبدو أحياناً في صورة «وحدة عربية» شاملة أو شبه شاملة، وأحياناً أخرى في صورة «دولة عربية» اشتراكية وحدوية قوية تضم دولتين أو أكثر من «دول المواجهة»، وتستقطب المجهود العربي كله. ومع ذلك فإن «الجميع» كان مطمئناً، بل ومتأكداً، من أن الأمور تتجه وجهتها «الصحيحة» نحو «تحرير فلسطين». كان العرب في فترة الحكم الاستعماري، فترة ما بين الحربين، يعتقدون باطمئنان أن الوحدة العربية ستأتي نتيجة مباشرة لتحقيق الاستقلال للبلاد العربية. وها هم اليوم، مع التجربة الناصرية، مطمئنين بدرجة أكبر، إلى أن تحرير فلسطين سيكون نتيجة مباشرة لـ «الوحدة العربية». لقد حلت «الرجعية العربية» محل الاستعمار، وإذا يجب التحرر منها ليصبح في الامكان التحرر من رواسب الاستعمار وعلى رأسها ربيته إسرائيل.

لم يعد الزمن يقلق الوعي العربي، فليست إسرائيل وحدها هي التي تستفيد من الزمن في بناء كياناتها وتثبيت وجودها، بل إن العرب الآن يعملون بدورهم على الاستفادة منه في بناء دولة واحدة، الدولة التي «ستقهر» إسرائيل وأسيادها. لقد توارت قضية فلسطين إلى الصفحة الثانية من جدول الأعمال في الخطاب الناصري وأصبح التفكير فيها مرهوناً ببناء القوة العسكرية القادرة على الصمود والحقاق الهزيمة بإسرائيل الشيء الذي لا يمكن انجازه إلا في ظل وضع عربي جديد، الوضع الذي تبشر به «القومية العربية» والذي تتجسم فيه آمال الجماهير العربية في الاشتراكية والوحدة. ذلك ما كان يؤمن به جمال عبد الناصر في قرارة نفسه، وذلك ما اضطرت إلى التصريح به رداً على المزايدات الآتية من سورية بعد انفصالها عن الجمهورية العربية المتحدة. لقد كان نصوص عبد الناصر في «سورية الانفصال» يطرحون شعاراً مضاداً: كانوا ينادون بـ «تحرير فلسطين هو طريق الوحدة» إتما لإحراج عبد الناصر وإظهاره أمام الجماهير العربية بمظهر المتفاس من «تحرير فلسطين»، وإتما دفعاً له في مضامرة عسكرية مع إسرائيل ستكون الدائرة فيها عليه بدون شك. هنا في هذه المرحلة كان رد عبد الناصر واضحاً وصريحاً. لقد خاطب وفداً فلسطينياً عام ١٩٦٢ قائلاً: «إن قضية فلسطين هي أصعب قضية في العالم، ومن يقول لكم إنه وضع خططاً لحلها إنما يخدعكم. يجب أن نستمد لها بكل القوى المعنوية والمادية. من يقول لكم إن قضيتكم

سهلة إنما يجذعكم، لأنها ليست إسرائيل وحدها، بل من وراء إسرائيل. من يريد الحرب لا بد أن يكون مستعداً لها. ونحن لسنا على استعداد. ليس لدي خطة لتحرير فلسطين... بالنسبة لهذه القضايا يجب أن نعرف متى نقف ومتى نهجم ومتى نسحب... لا يمكن أن ننسى فلسطين، ولا يمكن أن نتخل عنها، ولا يمكن أيضاً أن نعالج قضية فلسطين بالطريقة التي صولت بها سنة ١٩٤٨ بالمزايدات والبعد عن المسؤولية»^(٣٩).

ذلك كان منطق الخطاب القومي الناصري إزاء القضية الفلسطينية حتى حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وإذا كان من الممكن وصف هذا المنطق بالمعقولة والواقعية، فإن المنطق الذي أمل على جمال عبد الناصر التورط في حرب ١٩٦٧ لا يمكن وصفه بشيء آخر سوى أنه «منطق اللامعقول».

لنترك جانباً العوامل السياسية، الذاتية والموضوعية، الداخلية والخارجية^(٤٠). التي «فرضت» حرب ١٩٦٧، ولنحصر المسألة في المستوى الذي تتحرك فيه، مستوى تفكير الخطاب ونقده. هنا ستبدو لنا هزيمة ١٩٦٧ نتيجة تخريب ذاتي قام به العقل العربي على صعيد خطابه القومي. ذلك أن الانتقال من الشعار الذي كان يتمسك به عبد الناصر «بالتواجد» كما يقال، شعار «الوحدة» هي طريق تحرير فلسطين» إلى الشعار الذي طرحته المزايدات المناوئة له وللوحدة التي يدعو إليها، شعار «تحرير فلسطين هو طريق الوحدة»، إن هذا الانتقال من قضية إلى عكسها، هكذا فجأة وبدون مقدمات، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التخريب الذاتي، أو ما يشبهه. لقد ألغى الخطاب القومي الناصري أطروحة بأكروحة مضادة تماماً دون أن يكون هناك أي «حادث تاريخي» يستوجب أو يبرر مثل هذا الانعطاف الخطير. كل ما كان هناك هو حرب كلامية بين «الأخوة» وهي لا تبرر ذلك القفز من القضية إلى نقيضها. ولم يكن ليحصل ذلك لولا أن العقل العربي كان - ولا يزال - يقبل ويستسيغ القيام بمثل هذه «القفزات» والانتقال من القضية إلى عكسها بتأثير الكلام... والكلام وحده.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد أن نلاحظ أن التلازم الذي يقيمه العقل العربي بين القضايا المتباينة وأحياناً المتناقضة كان لا بد أن يؤدي إلى مثل هذه «القفزات» اللامعقولة، السلاتاريخية. إن «التلازم الضروري» الذي يقيمه الخطاب

(٣٩) انظر: جمال عبد الناصر، فلسطين: من أقوال الرئيس جمال عبد الناصر، سلسلة كتب قومية، ٢٠١ (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٠)، ص ٨٧. انظر أيضاً: ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا للهزيمة، الآثار الكاملة، ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١٠٩.
(٤٠) محمد القاري، عرضاً جيداً لهذه العوامل في: الحافظ، نفس المرجع وبخاصة في فصل بعنوان: «عبد الناصر والصراع العربي - الإسرائيلي».

القومي بين «الوحدة والاشتراكية» من جهة و«تحرير فلسطين» من جهة أخرى، يسمح، بل يفرض عند أقل توتر، هذا النوع من الانتقال من القضية إلى عكسها دون الشعور بأدنى تناقض. نقول: «دون الشعور بأدنى تناقض» لأن الشاغل الذي يهيمن على العقل العربي في مثل هذه الأحوال هو البحث عن «قيمة ثالثة» يتحقق فيها، لا تتجاوز التقيضين، بل الجمع بينهما في «سلام» و«وئام»... لغوي، لا فكري !

إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية أمكن القول بكل وضوح، إن هزيمة ١٩٦٧ وبالتالي نهاية التجربة الناصرية، كانت من متضمنات - أو من إمكانات - الخطاب القومي نفسه. لقد رفع جمال عبد الناصر شعار: «الوحدة هي طريق تحرير فلسطين»، وهو شعار موجه أساساً ضد خصوم «القومية العربية»، خصوم «الوحدة والاشتراكية» بالمفهوم الناصري، فقام هؤلاء بالرد من «داخل» القومية العربية نفسها، متادين بـ «تحرير فلسطين هو طريق الوحدة». وواضح أن هذا الشعار كان يشكل آنذاك - في إطار الظروف العربية والدولية القائمة - تحدياً مباشراً لجمال عبد الناصر وشعاراته القومية.

لماذا سقط رائد القومية العربية في شرك التحدي وهو الذي كان قد حنكته التجارب؟

يجب التنبيه أولاً إلى أن الخطاب القومي الناصري كان يتجاهل الفلسطينيين، كان يعتبرهم موضوعاً للتحرير لا ذاتاً قادرة على تحرير نفسها والمساهمة في استعادة وطنها. كان يفكر لهم فعلاً، ولكنه لم يكن يفكر فيهم ولا معهم. إنه لم يكن يقبل «كياناً» آخر، حزبياً أو غير حزبي، غير الكيان الناصري ذاته. ومن هنا ذلك التناقض الوجداني الذي كان يعانيه القوميون والثوريون العرب - بمن فيهم الفلسطينيون - إزاء جمال عبد الناصر. كانوا جميعاً يتقنون، ولكنهم كانوا يقبلونه على علته، لأنه لم يكن لهم عنه بديل.

غير أن هذا لم يمنع ظهور خصوم حقيقيين لناصر والناصرية داخل المقاومة الفلسطينية ذاتها، بله التيارات القومية الأخرى. لقد كان هؤلاء يرون فيه عائقاً أمام قيام حرب تحرير شعبية عربية - فلسطينية، فضلاً عن كونه وضع القضية الفلسطينية على «الرف» إلى أجل غير مسمى. في عام ١٩٦٧ كان قد مرت أربع عشرة سنة على التجربة الناصرية، ومع ذلك فإسرائيل ما زالت قائمة وتزداد نفوقاً على العرب. لقد أخذ يتضح من جديد أن الزمن ليس، في واقع الأمر، لصالح العرب. إنه باستمرار لصالح إسرائيل. إن «الاستعداد» للحرب النظامية التي «تضمن» النصر يجعل الزمن الفلسطيني زمناً ميتاً، وليس هناك من سبيل لحياته غير المقاومة وحرب التحرير

الشعبية (والتي تجرّية الفيتنامية متصبة شامداً على ذلك). من هنا أخذ الخطاب القومي يعرف تياراً «ثورياً» متسامراً: صرح أحد الأعضاء البارزين في حركة «فتح» عام ١٩٦٧، وقبل حرب حزيران، لأحد الصحفيين الغربيين، قائلاً: «إننا نأمل إثارة الحرب. نحن نعرف جيداً أن الدول العربية ليست قادرة عسكرياً على تحرير فلسطين. ولكننا نريد على الأقل الوصول إلى هذه النتيجة الهامة جداً بالنسبة إلينا: القضاء على عبد الناصر الذي هو، موضوعياً، عميل للصهيونية، لأنه يرفض القيام بأي عمل ضد إسرائيل»^(٤١).

كانت هزيمة ١٩٦٧ بداية النهاية للتجربة الناصرية، ولكنها كانت في ذات الوقت البداية الفعلية للثورة الفلسطينية، وبالتالي كانت تدشيناً للحظة جديدة، لحظة ثالثة في «تطور» الخطاب القومي حول فلسطين. هنا، ومع هذه اللحظة، سيشهد العالم ميلاداً جديداً للقضية الفلسطينية. لقد أخذ «اللاجئون الفلسطينيون» يتحولون إلى فدائيين ورجال مقاومة مسلحين، بل إلى جيش للتحرير حقيقي استطاع أن يصمد في معركة «الكرامة» بشكل لم تعرف له إسرائيل مثيلاً حتى مع أقوى الجيوش العربية حتى ذلك الوقت.

هكذا برز نجم الثورة الفلسطينية وكأنها كانت على موعد مع «الحلم العربي» فأصبح ينظر إليها باعتبارها «البديل الحقيقي» لكل «المتاهات» السابقة. وفجأة تغير منطق «حركة التحرر العربي» ككل، وانقلب رأساً على عقب: لقد انقلبت الغاية وسيلة والوسيلة غاية. لقد كانت «الوحدة والاشتراكية» من قبل، ومع التجربة الناصرية، هي «الطريق الصحيح» إلى فلسطين. أما الآن، وبعد هزيمة ١٩٦٧، فقد أصبحت فلسطين ذاتها هي «الطريق الصحيح» إلى «الوحدة والاشتراكية»، إلى «الثورة العربية». لقد غدا كل شيء في الخطاب القومي العربي (الوحدة، الحرية، الاشتراكية) مرتبطاً، بل معلقاً بانتصار الثورة الفلسطينية و«جيشها الشعبي»، بل لقد أصبح كل شيء متوقفاً على تعميمها على ساحة الوطن العربي كله.

ورغم أن «أيلول الأسود» (سبتمبر ١٩٧٠) قد ألحق بالمقاومة الفلسطينية نكسة ما زالت تعاني منها إلى الآن، إذ حرمت من مجاها الحيوي الطبيعي، الأردن، وبالتالي الضفة الغربية، فإن الفراغ الهائل الذي خلفته وفاة جمال عبد الناصر في نفس السنة جعل «القلوب العربية» تحتضن المقاومة الفلسطينية... وتري فيها البديل الوحيد المتبقي... والذي يجب أن يبقى. هنا، في هذه الفترة بالذات ستهيمن على الخطاب

(٤١) ذكره الحافظ، نفس المرجع، ص ١٠٧.

القومي العربي نزعة يسراوية ترفض كسل الحلول وترى فيها مسبقاً حلولاً «استسلامية». لقد ظهر في الأفق «ممكن» جديد... والعقل العربي قد اعتاد التعامل مع الممكنات كأما واقع، فلماذا لا يتعامل مع المقاومة الفلسطينية على أساس أنها هذا «الممكن» وقد تحقق نظرياً اليوم، وسيحقق عملياً غداً. لماذا لا ينقل الامكان إلى «واقع» ما دام مصمماً على تحويل الحلم إلى واقع؟

ليس هذا وحسب، بل إن هذا الممكن - الثورة الفلسطينية - لن تقتصر مهمته على تحرير فلسطين بل ستكون مهمته الأساسية تفجير تناقضات «الكيانات» العربية على طريق تحرير فلسطين. هكذا أصبحت المقاومة الفلسطينية في نظر القوميين اليساريين وظاهرة شعبية ثورية وظيبتها أن تكون كاشفاً للتناقضات الداخلية للمجتمع العربي المفكك ولن تكون محرك وحدته وتاريخه المقبل. ذلك أن ما جعل المقاومة الفلسطينية - في نظر الخطاب اليساري العربي - تتأخر عن تحقيق أهدافها هو «أنها بقيت سجيبة قطريتها الفلسطينية ولم تلتحم ببعدها العربي الذي لا بديل له». وإذا كان الأمر كذلك فمن «البديهي» أن يكون الموقف «الصحيح» هو رفض قيام دولة فلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة كحل للقضية، لأن هذه الدولة لا تعدو أن تكون «مقبرة القضية الفلسطينية، المفجر الدائم لديناميات الثورة في المنطقة. وإذا صغيت القضية القومية الأولى للثورة العربية، «لتحرير فلسطين»، فلن يبقى أمام الثوريين العرب إلا القضية الطبقية البحتة في الإطار القطري الخائق. وحتى الآن لم يقدّم الدليل على نجاح ثورة طبقية خالصة في البلدان التي لم تنم فيها وسائل الانتاج والبروليتاريا بقدر كاف».

كيف توصل اليساري العربي إلى هذه الأطروحات: هل بـ «التحليل الملموس للواقع الملموس» لا، إن صاحبنا يستلهم، لا الواقع العربي، بل نصوص ماركس وانجلز ولينين. إن العقل العربي «عقل فقهي» سواء تحدث من موقع «مبني أو من موقع يساري». يقول اليساري العربي: «يقول ماركس: في فرنسا، التحرر الجزئي هو أساس التحرر الشامل، وفي ألمانيا التحرر الشامل هو شرط الوجود لكل تحرر جزئي» ثم يضيف صاحبنا متساقاً مع آلية القياس المهيمنة في نشاط العقل العربي، يضيف قائلاً «نحن اليوم ألمانيا بالأمس: التحرر على المستوى القومي شرط الوجود للتحرر على المستوى القطري، ضرورة التحرر الشامل تنبع من استحالة التحرر التدريجي».

كيف أمكن تأسيس هذا القياس؟ هل كانت ألمانيا بالأمس في مثل الوضعية التي توجد عليها البلدان العربية اليوم؟ هل كانت ألمانيا بالأمس تزوج تحت وطأة الامبريالية العالمية كما هو الحال اليوم في البلاد العربية؟ هل كانت هناك في قلب ألمانيا دولة مثل إسرائيل؟ الأسئلة التي من هذا النوع لا يطرحها العقل العربي، ما دام

«الواقعي» و«الممكن» بالنسبة إليه على درجة سواء. إن الخطاب القومي العربي خطاب في الممكنات، وما دام الأمر كذلك فليكن الهدف هو «تحرير الثورة الفلسطينية من قطريتها» حتى تتحول إلى «ثورة عربية شاملة» تحقق «التحرر الشامل» و«الوحدة الشاملة»^(٤٣).

والواقع أن هذا النمط من الوعي الذي يجعل «التحرر الكلي» شرطاً لـ «التحرر الجزئي» لم يكن خاصاً بـ «اليسراوي العربي»، بل لقد غدا الفكر القومي «القديم» نفسه يعبر عن نفس المواقف بلغة الخاصة، واقعاً هو الآخر تحت تأثير «أيلول الأسود» ١٩٧٠ تارة، و«يريق حرب أكتوبر ١٩٧٣» تارة أخرى. لنستمع إليه يقول: «على حركة التحرر العربي أن تعتبر نفسها حركة وطن محتل، لا حركة وطن احتلت أجزاء منه وحسب. فمن منطلق وحدوي حقيقي لا يجوز أن ننظر إلى الاحتلال الصهيوني لفلسطين على أنه احتلال لجزء من الوطن. فاحتلال الجزء هو احتلال الكل، والجزء غير المحتل، غير محتل لصالح تجزئة النضال العربي وتفتت وحدة توجه الجماهير العربية. والواقع أن الجزء غير المحتل خاضع للنفوذ الأجنبي بدرجات متفاوتة، إذ ليس هناك استقلال عربي كامل، ليس هناك دول عربية مستقلة، لأنه ليس هناك استقلال مع التجزئة. التجزئة هي استمرار لإخضاع الأوضاع في المنطقة العربية للمصالح والنفوذ الاستعماريين (...). فالنفوذ الأجنبي قائم حيث يكون الضعف والتجزئة، والتجزئة هي ضمانة الضعف. ومن هنا يصبح تصرف حركة التحرير العربي على أساس أنها حركة مناضلة لأمة محتلة وسيطر عليها الأجنبي هو وضع لقضية الاحتلال الصهيوني في موضع المركز في الصراع الدائر»^(٤٤). وهذا نفسه، ما يقرره مفكر قومي آخر إذ يلاحظ أنه «على الرغم من كل الانتصارات التي حققها العرب في ميادين مختلفة من نضالهم لا يبدو أنهم حققوا خطوة واحدة جديدة نحو الوحدة». والسبب هو أن الظرف الوحيد للمعركة القومية من أجل تحقيق الوحدة هو ذلك الذي يوفره الاستعمار الصهيوني في فلسطين. فمن خلال تعميم الثورة ضد هذا الاستعمار ستتحقق الوحدة، بل إن «وحدة النضال العربي من أجل تحرير فلسطين هي الفرصة الوحيدة المتبقية أمام العرب من أجل تحقيق الوحدة العربية. ويقدر ما يوضع فيها العرب من جهد بقدر ما يقتربون من تحقيق الوحدة»^(٤٥).

(٤٣) اقتبسنا الفقرات أعلاه من مقالة: «الضعف الأخضر»، وبعد الملاحظة عما العمل؟ دراسات عربية، السنة ٧، العدد ٦ (نيسان/أبريل ١٩٧١).

(٤٤) انظر عبد الوهاب الكيالي، ضمن: «أحداث مع قادة المقاومة حول مشكلات العمل الفدائي الفلسطيني»، الحلقة الثالثة، شؤون فلسطينية، العدد ٧ (آذار/مارس ١٩٧٢).

(٤٥) منيف الرزاز، الوحدة العربية: هل لها من سبيل؟ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١)، ص ١٦٥.

ذلك هو «الدرس» الذي استخلصه الوعي العربي من معركة «الكرامة» ومذبحة «أيلول الأسود»... وبكيفية عامة من تطور القضية العربية بعد حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وتأتي حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ بنصر نسبي كان لا بد أن تكون له في حينه، وبعد توالي النكسات والهزائم، أبعاد نفسية عميقة في الوطن العربي. لقد كان العبور الذي حققته القوات المصرية في القناة «عبوراً» سيكولوجياً نحو «ممكن جديد»... نحو إمكانيات «النصر النهائي». شيء واحد حال دون تحقيق هذا «النصر النهائي»^١ إنه الوقوف بالحرب في بداية الطريق. لقد بدا واضحاً للوعي العربي آنذاك أن استمرار حرب تشرين الأول/ أكتوبر كان «سيوذي» في النهاية، ليس إلى تحرير فلسطين وحسب، بل أيضاً إلى تحقيق الوحدة المنشودة.

هذا ما يشرحه مفكر قومي بكل بساطة واخلاص، يقول: «إن طول أمد الحرب من شأنه أن يوسع رقعتها، فلا تعود مقصورة على سيناء والجولان. كما أن ميدان التعبئة والإعداد لها ومدها بما تحتاج إليه، لا يمكن إلا أن يتسع لابتعاد من سورية ومصر، فيصبح العراق وليبيا والأردن والكويت والسودان والجزائر مجالاً فعلياً لذلك. إن الحرب نشاط في متهى الجدية، وتحتاج لفعالية وكفاءة ولتكاملاً وتعاون لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كانت البلاد التي يجري فيها موحدة أو على درجة عالية جداً من التنسيق، ودمج الموارد والامكانيات. إن عملية الدمج والتكامل كانت ستؤدي دون شك إلى زوال المخاوف من الوحدة وإلى ذوبان عقدة الانفصال التي تقف وراء تلك المخاوف النفسية»^(٢).

المانع من الوحدة هو مجرد «مخاوف نفسية»؟ ذلك هو نفس الدرس الذي استخلصه مفكر قومي آخر، ولو أنه يصوغه في قالب العلاقة بين «الموضوعي» و«الذاتي». فهو وإن كان يقرر أنه لا بد لتحقيق الوحدة من «ظروف موضوعية» فإن هذه ليست شيئاً آخر سوى «مواجهة إسرائيل». أما العنصر الذاتي فليس هو أكثر من «اغتنام فرصة» هذه «الظروف الموضوعية»... فرصة الحرب. يقول: «إن مواجهة إسرائيل هي أكبر دافع للوحدة، وأكبر دافع ثوري يحرك الجماهير العربية الوحدوية، وأكبر تحدي يتجاوز كل التقسيمات القطرية ويضعف من قوة القصور الذاتي للنظم القطرية، وأهم ظرف موضوعي يمكن توافره من أجل تحقيق الوحدة. ومن أجل ذلك، ولأن المواجهة الفعلية، لا النظرية، لإسرائيل لا تتوفر كل يوم - وهي لم تتوفر خلال ربع قرن إلا أربع مرات - فإن الإرادة الذاتية في حين المواجهة، قبلها أو أثناءها أو بعدها، تصبح ضرورة حتمية من أجل احتفال الفرصة التاريخية وتحقيق الأمانة

(١٥) سعدون حادي، «الوحدة والتجزئة والحرب»، دراسات عربية، السنة ١٠، العدد ٤ (شباط/

فبراير ١٩٧٤).

المنشودة، وتجاوز القصور الذاتي القطري، والانتقال نوعياً من واقع التجزئة إلى التركيب الجديد، واقع الوحدة العربية»^(١٦).

«تحرير فلسطين هو الطريق إلى الوحدة»... تلك هي الموضوعية المركزية في الفكر القومي بمختلف منازعه بعد انهيار التجربة الناصرية. لم يعد تحقيق «الوحدة والاشتراكية» شرطاً في «تحرير فلسطين» بل أصبح «تحرير فلسطين» شرطاً ليس فقط لـ «تحقيق الوحدة والاشتراكية»، بل لبداية جديدة للتاريخ العربي كله. في هذا السياق يؤكد مؤلف قومي «أنه عندما تحل مشكلة فلسطين لن يكون المستقبل العربي مجرد امتداد لما سبق بل سيكون مستقبلاً مختلفاً نوعياً في قواه وفي نظمه وفي غاياته. ومن هنا أصبح «المستقبل» العربي ذاته، مستقبل الأمة العربية كلها، موضوعاً يدور من أجله الصراع بين القوى المتشبكة في الصراع حول مستقبل فلسطين (...). وليست النظريات التي كثرت اعلامياً في سماء الوطن العربي منذ سنة ١٩٦٧ إلا الصيغ النظرية، لا مستقبل فلسطين، بل لمستقبل الأمة العربية»^(١٧). ولذلك كانت «القومية (العربية) لا تقبل الاستقلال الاقليمي لفلسطين عن الأمة العربية، وفلسطين الاقليمية فاشلة من الآن في حل مشكلة الإقامة فيها» وأيضاً «القومية لا تقبل إلا دولة واحدة. ودولة الوحدة أكثر رحابة من فلسطين»^(١٨).

يميز ابن خلدون - ومن قبله ابن تيمية - بين «الممكن الواقعي» و«الممكن الذهني» وعلى أساس هذا التمييز يمكن القول إن الخطاب القومي العربي قد تمسك بـ «الممكن الذهني» قبل التجربة الناصرية. وبجزء من «الممكن الواقعي» خلال هذه التجربة - نقول «جزء» وجزء فقط، لأن التجربة الناصرية أغفلت تماماً الفلسطينيين الذين اعتبرتهم موضوعاً للتحرير لا ذاتاً قادرة على تحرير نفسها والمساهمة في استرجاع وطنها. أما بعد انهيار التجربة الناصرية وسقوط نجم المقاومة الفلسطينية فلقد اتجه الخطاب القومي من جديد إلى «الممكن الذهني» في صورته «المثلى». لقد رفض الممكن القريب وهو قيام الدولة الفلسطينية على الضفة والقطاع - قيامها على مستوى الخطاب فقط - من أجل الاحتفاظ بالممكن البعيد - على نفس المستوى - وهو «تحرير الثورة الفلسطينية» أي تعميمها على الوطن العربي كله...

تري أي «ممكن» - واقعي أو ضمني - سيتجه إليه الخطاب القومي العربي بعد أن تم تقليص الثورة الفلسطينية في بضعة حصون ومواقع على الأرض اللبنانية

(١٦) الرزاز، «الوحدة بعد حرب ومضان»، ص ١٣.

(١٧) عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ٧ مج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ٥١.

(١٨) نفس المرجع، ص ٩٣.

الممزقة، ويعد أن تحول العبور الذي حققته القوات المصرية إلى «عبور» لـ «الحواجز النفسية»، ولكن لا نحو الوحدة... بل نحو الاعتراف بإسرائيل و«تطبيع العلاقات» معها من طرف أكبر دولة عربية؟ إلى أين سيتجه الوعي العربي بخطابه القومي بعد أن تضائل الأمل إلى درجة الصفر سواء في «تعميم» الثورة الفلسطينية على الوطن العربي كله، أو في دخول دول «المواجهة» - أو ما تبقى منها - في «حرب طويلة الأمد» مع إسرائيل؟

الواقع أن التنبؤ بأي شيء عربي هو مجازفة كبرى. ذلك لأن «الشؤون العربية» وضمتها الخطاب العربي المعاصر، هي، كما برهنت التجربة وأوضحت الصفحات الماضية من الشؤون التي لا تخضع للحتمية ولا لحساب الاحتمالات. وليس هذا راجعاً إلى تشابك العوامل الداخلية والخارجية والمتغيرات الدولية في المنطقة وحسب، بل لربما يرجع كذلك إلى أن «المنطق العربي» لا يخضع لثنائية القيمة... الشيء الذي يجعل الملاحظ يفاجأ دائماً بـ «ما لم يكن في الحسبان».

ومع ذلك، فنحن «إذا صَبَرْنَا وَقَسَمْنَا» - كما يقول الفقهاء - أي إذا حصرنا الممكنات وأسقطنا منها ما مر أمكننا الوقوف على ما يمكن اعتباره موقفاً جديداً محتملاً. ويبدو أن هذا «الموقف» الجديد الذي يفرض نفسه الآن على الوعي العربي - وقد بدأ الخمس به في الأذان - هو الدعوة إلى «إنهاء» الشكل الفلسطيني - «مؤقتاً» - وبأسية طريقة «سلمية» لكي يفسح المجال لعوامل التغيير لتفعل فعلها داخل كل قطر عربي ولصالح التحرر العربي... لصالح «الوحدة والاشتراكية»، ومن ثم لصالح التحرير الحقيقي والنهائي لفلسطين. ويمكن لهذا الموقف أن يبرر نفسه بالقول: لقد انضح الآن، وبالتجربة، أن الحكومات العربية قد وجدت دائماً في القضية الفلسطينية ما مكنها من تغطية وتبرير كل شيء تقوم به لغير صالح الجماهير العربية على المستوى القطري، الشيء الذي يعني أن «العام» لم يعمل لحد الآن إلا على تجميد الحركة داخل «الخاص»... وبعبارة أخرى أن «التحرر الجزئي» قد أصبح الآن شرطاً لـ «التحرر الكلي».

ليست هذه دعوة، ولا نبوءة... وإنما هي فقط نتيجة منطقية - بما أنها تتعلق بالشؤون العربية فهي ليست ضرورية بل فقط محتملة - يمكن استخلاصها لا من «التجارب الوحيدة عبر التاريخ»، بل من «التجارب النظرية» في الخطاب القومي العربي المعاصر الذي ظل يتموج بتموج الأحداث، داخل المنطقة العربية وخارجها، فلا ينتهي إلى رأي «حاسم» إلا لكي يعدل عنه إلى «البحث» عن رأي آخر «حاسم».

لقد انتهى «التلازم الضروري» الذي يقيمه الخطاب القومي بين «الوحدة» و«الاشتراكية» إلى «عق الزجاجة» كما رأينا في الفصل السابق، وها هو نفس التلازم الذي يقيمه نفس الخطاب بين «الوحدة والاشتراكية» من جهة و«تحرير فلسطين» من جهة أخرى ينتهي إلى نفس المصير. فهل منحكم على الخطاب القومي بشقيه بمثل ما حكمنا به على الخطاب التهضوي: الفشل؟

لقد سبق أن أوضحنا من قبل المعنى الذي نقصده عندما نصف خطاباً ما بـ «الفشل». إن «الفشل» هنا لا يعني فساد المضمون أو الأهداف أو التطلعات التي يشر بها ذلك الخطاب، بل يعني عدم قدرة العقل المنتج لذلك الخطاب على أن يجعل منه بناءً نظرياً متناسكاً يفسر الواقع ويقدم الامكانيات النظرية - المطابقة لتغييره. بعبارة أخرى أن فشل الخطاب معناه هنا عدم قدرته على التحول إلى أيديولوجيا علمية: أيديولوجيا تعتمد تحليل الواقع من أجل تغييره.

لم يتمكن الخطاب القومي من تشييد نظرية قومية تفسر الواقع العربي تفسيراً علمياً وترسم الطريق إلى تغييره، نظرية تقدم البديل العلمي الممكن وتعمل على تحقيقه.

ماذا؟

لنؤكد مرة أخرى أننا لا نناقش هنا لا الأطروحات ولا المواقف ولا الأسباب والدوافع... إن هدفنا هو التعرف على طريقة التفكير ونقدها، لا على مدى صلاحية أو علم صلاحية ما يتم التفكير فيه. من هذا الموضع، وفي هذا المستوى الأيستيولوجي المحض، يمكن أن نسجل أن الخطاب القومي خطاب إشكالي ماورائي:

- وهو خطاب إشكالي (Problématique) بمعنى أنه يطرح مشاكل لا حل لها، أو لا تتوفر - لا ذاتياً ولا موضوعياً - إمكانية تقديم حل حقيقي لها.

- وهو خطاب ماورائي بمعنى أنه خطاب في «الممكنات الذهنية» أي في «ما بعد» الواقع العربي الراهن، وبالتالي فالعلاقات التي يقيمها بين هذه «الممكنات» أو بينها وبين الواقع تظل هي الأخرى داخل عالم الإمكان حتى ولو البست قالب «الضرورة المنطقية».

لتوضيح هذه الدعوى.

يعرف الفيلسوف الألماني «كانت» ما هو إشكالي بقوله: «أقول عن مفهوم ما إنه إشكالي إذا كان لا يحتوي في داخله على أي تناقض، ولكن وجوده الموضوعي لا يمكن

التعرف عليه بأية طريقة». لنضف إلى هذا قول غبريل مارسيل: «إن عالم الاشكالية هو في نفس الوقت عالم الرغبة والخوف»^(٤٩).

بالفعل، يطرح الخطاب القومي قضايا لا تحمل تناقضاً: فقضية التلازم بين «الوحدة» و«الاشتراكية» من جهة وبينها وبين «تحرير فلسطين» من جهة أخرى قضية سليمة منطقياً. إن القول بأن الوحدة العربية لا يمكن أن تكون في صالح الجماهير العربية، ولصالح التنمية الحقيقية، إلا إذا كانت ذات مضمون اشتراكي قول سليم وصحيح، تماماً مثل القول بأن الاشتراكية في الوطن العربي لا يمكن أن تؤدي إلى نوع من الاكتفاء الذاتي ولا يمكن أن تناسس عليها وبها تنمية حقيقية ونهضة شاملة إلا إذا تمت على مستوى الوطن العربي كله، إلا إذا كانت كل الامكانيات العربية المادية والمعنوية خاضعة لمخطط واحد عام ومتكامل. وبالمثل فالدعوى التي تقول إن الوحدة العربية لا يمكن أن تقوم بالشكل الذي يستجيب لمتطلبات «التلازم» بين الوحدة والاشتراكية إلا إذا تخلص العرب من اسرائيل كقوة عنوانية توسعية وكرأس حربة للامبريالية العالمية مهمتها اجهاض كل محاولات التقدم العربي والتحرر العربي دعوى مبررة تماماً، أو على الأقل قابلة للتبرير بنفس الدرجة التي تقبل بها التبرير الدعوى المضادة التي تقرر أن تحرير فلسطين وبالتالي التخلص من اسرائيل لا يمكن أن يتم إلا بقيام وحدة عربية وانجاز التحرر العربي.

نعم، لا تحمل أي واحدة من هذه القضايا الأربع تناقضاً ذاتياً، بل تبدو كل منها صحيحة تماماً بمعنى أنه يمكن البرهنة عليها برهنة صحيحة. ولكن المشكلة هي أن الأمر يتعلق بزوجين من القضايا كل واحدة منهما نقيض الأخرى... وإذا استعرضنا مصطلح «كانت» أمكن القول إننا هنا أمام «تناقض» (antinomie) زوج «من القضايا يبدو بوضوح أن الأولى تناقض الثانية، ولكن يمكن تقديم برهان صحيح يحكم من الناحية الصورية على كليهما (...). ولما كان المنطق يقتضي أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً ولا تكذبان، فإن العقل يقع في صراع مع نفسه حين يرى أن من الممكن أن نقدم برهاناً صحيحاً من الناحية المنطقية على الموضوع ونقيضه في آن واحد»^(٥٠).

يتعلق الأمر إذن، بما يمكن أن نطلق عليه: تناقض الخطاب القومي العربي. وسواء كان هذا الخطاب ذا نزعة ليبرالية أو ذا ميول اشتراكية، أو كان ماركسياً أو ماركساوياً متياسراً فهو يتعامل، كما يتبين في هذا الفصل والفصل السابق، مع ثلاثة

(٤٩) انظر مادة: «Problématique» dans: P. Faulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique* (Paris: Presses universitaires de France, {n.d.}).

(٥٠) انظر: محمود زيدان، *كلمة وفلسفة النظرية* (الاسكندرية: دار المعارف، ١٩٦٨)، ص ٢٨٨.

مفاهيم، أو حدود هي : الوحدة، الاشتراكية، تحرير فلسطين. وتكاد مهمة هذا الخطاب تنحصر في ترتيب العلاقة بين هذه الحدود ترتيباً ما، أي تركيبها على نحو ما. فإذا تبين بـ «التجربة» أن نوعاً ما من التركيب غير قابل للتطبيق العملي أو أن محاولة تطبيقه قد فشلت انتقل الخطاب إلى تركيب آخر، سيكون وبالضرورة، نقيض التركيب السابق. نقول بـ «الضرورة» لأن تركيب هذه الحدود الثلاثة يعطينا مست قضايا متناقضة مثني مثني، بمعنى أن كل زوجين منها يشكلان نقيضة. وهذه القضايا الست كما يلي :

- ١ - الوحدة ← الاشتراكية ← تحرير فلسطين.
- ٢ - الوحدة ← تحرير فلسطين ← الاشتراكية.
- ٣ - الاشتراكية ← الوحدة ← تحرير فلسطين.
- ٤ - الاشتراكية ← تحرير فلسطين ← الوحدة.
- ٥ - تحرير فلسطين ← الوحدة ← الاشتراكية.
- ٦ - تحرير فلسطين ← الاشتراكية ← الوحدة.

(السهم هنا يعني «شرط» وهكذا فالقضية رقم ١ تُقرأ هكذا: الوحدة شرط للاشتراكية، وهما معاً شرط لتحرير فلسطين وهكذا).

جميع هذه القضايا صحيحة منطقياً (أي قابلة للتبرير والبرهنة) ولكن كل واحدة منها تتناقض مع أية واحدة من الخمس الباقية. وبما أن الأمر يتعلق بثلاثة حدود تتبادل المواقع، فإن النقااض التي يمكن تركيبها تبلغ خمس عشرة نقيضة، وهي كما يلي مشاراً إليها بأرقامها في الترتيب السابق: ١-٢، ١-٣، ١-٤، ١-٥، ١-٦، ٢-٣، ٢-٤، ٢-٥، ٢-٦، ٣-٤، ٣-٥، ٣-٦، ٤-٥، ٤-٦، ٥-٦.

نحن إذن أمام نقااض تؤسس الخطاب القومي العربي المعاصر بمختلف منازعه الايديولوجية (ليبرالي، اشتراكي، ماركسي... الخ) مما يجعل من هذا الخطاب خطاب نقااض ايديولوجية. وإذا سألنا «كانت» الذي درس وناقش «نقااض العقل المجردة» عن منشأ مثل هذه النقااض كان الجواب هو أنها ترجع إلى كون العقل المنتج لها يتعدى «حدود التجربة» ويدّعي معرفة ما وراء الواقع. وبعبارة أخرى أن النقااض التي من هذا النوع ترجع إلى كون العقل الذي يتجها يتعامل مع الممكنات الذهنية لا مع المعطيات الواقعية.

والحق أن الخطاب القومي العربي المعاصر هو خطاب في «الممكنات الذهنية»، فهو من هذه الناحية خطاب «ميتاواقعي» ما وراثي، يتحدث عن «ما بعد» الواقع العربي الراهن، كما سبق أن أبرزنا. وهكذا فجعل «الوحدة» مثلاً شرطاً لتحقيق

«الاشتراكية»، أو العكس، هو جعل ممكن شرطاً لممكن آخر. وبالتالي فالمعلاقة ستكون بالضرورة علاقة «ممكنة». وفي عالم الامكان يمكن البرهنة - صورياً - على القضية وعكسها.

صحيح أن الفكر - والايديولوجيا الثورية خاصة - يجب أن يهدف إلى تحقيق الممكن، ولكن لا أي ممكن، بل الممكن الذي تسمح الشروط الموضوعية - بهذا القدر أو ذاك - بتحقيقه. إن ما يزكي ممكناً على ممكن هو كونه يستجيب أكثر للمعطيات الواقعية ويقع في اتجاه تطورها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من التأكيد على أن تغيير الواقع، أي واقع، لا يصبح ممكناً إلا بعد فهمه، إلا بعد التعرف، تعريفاً علمياً، على ثوابته ومتغيراته، على قوانينه التركيبية وقوانينه السببية، وبعبارة أخرى إلا بعد جعله موضوعاً للعقل، لا للعاطفة. إن ذلك وحده هو الذي يمكن أن يجعل من الخطاب القومي، أو من أي خطاب آخر، «مرشداً للعمل».

وإذا نحن تساءلنا: ما الذي يجعل الخطاب القومي يختار ممكناً دون آخر ليجعله شرطاً لتحقيق الممكنات الأخرى، فإننا سنجد، أساساً العاطفة (الخوف والرغبة). إن «التهديد الخارجي» (الخوف) و«اللغة - التاريخ» (الرغبة) هما العنصران المؤسسان والمحركان للخطاب القومي، العنصران اللذان تتوارى أمامهما كل المعطيات الموضوعية (الاقتصادية والاجتماعية والجغرافية...) كما أبرزنا ذلك في الفصل السابق.

وإذاً فعالم الخطاب القومي العربي هو بالفعل «عالم الرغبة والخوف» وبالتالي فهو خطاب اشكالي لا يمكن أن ينتهي إلا إلى نقائص. إن الرغبة والخوف حالتان نفسيتان لا تساعدان لا على التخطيط العقلائي ولا على مواصلة العمل. كل ما تستطيعه الرغبة هو الدفع إلى مزيد من الرغبة، وكل ما يستطيعه الخوف هو «انتاج» مزيد من الخوف. وصراع الرغبة والخوف لا يمكن أن ينتهي إلا إلى شيء واحد هو الهروب إما إلى وراء وإما إلى أمام... ذلك ما يفسر استعداد الخطاب القومي للتنقل و«الترحال» بين أقصى «التشدد» وأقصى «الاعتدال»، بين طلب «القليل» من الوحدة وبين عدم الرضى بأقل من «الوحدة الشاملة الفورية»، بين «تصفية آثار العلوان» وبين «تعميم الثورة الفلسطينية على الوطن العربي كله» بين «الاشتراكية الاصلاحية» و«الاشتراكية الثورية»... الخ.

لقد نجح الخطاب القومي فعلاً في بث ونشر الشعور القومي بين صفوف الجماهير العربية مشرقاً ومغرباً. هذا صحيح، ولكن صحيح كذلك أن هذا الخطاب لم يتجاوز بعد المقولات العاطفية الوجدانية المرتبطة باللغة والتاريخ والمصير... إلى المقولات العقلية الواقعية التي لها علاقة بالهيكل الاقتصادية والصراع الاجتماعي والتنمية والسياسة الدولية... الخ ما زال يفضل تنظير «الممكنات العاطفية» على

تفسير المعطيات الواقعية، فهو كسبا قلنا خضاب تنسجه الرغبة والخوف ويدعو إلى «اغتنام الفرصة» «قبل أن يفوت الأوان» وكأنه يطالب بتوقيف الزمن. وبالفعل فهو يحس بدافع اندماج الرغبة في الخوف ان الزمن «ليس» في صالح القضية العربية. هذا في حين أن الزمن ليس إلا إطاراً لفاعلية الانسان، والفاعلية - الفاعلة لا المنفعلة - تتوقف على قدرة العقل لا على فوران العاطفة. ليس الزمن مسؤولاً عن شيء... وإنما المسؤول هو الانسان الذي يحيا الزمن، هو العقل الذي يرتب ويقود الحياة في الزمن.

المَصَلِّ السَّالِحُ
الْخِطَابُ الْفَلَسْفِي

<http://nj180degree.com>

أولاً: من أجل «تأصيل» فلسفة الماضي

هل نجد في الخطاب الفلسفي المعاصر ما افتقدناه في أنواع الخطاب السابقة؟
هل نجد فيه العقل والمنطق؟

ذلك هو السؤال الذي سيقود تحركاتنا في هذا الفصل والفصل الذي يليه حيث سنتقل إلى «رحاب» الفكر الفلسفي العربي المعاصر نسأله ما عنده، بل نعيش معه اشكاليته؛ ودائماً على صعيد الخطاب، لا غير. فلنبداً إذن بتحديد وضعية هذا الخطاب - الخطاب الفلسفي - بالنسبة للخطاب النهضوي العام الذي اتخذناه نقطة مرجعية في تحديد هوية أصناف الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له، وهو يؤكد انتهاءه إليه إما صراحة وإما ضمناً. إن هذا يعني أنه واقع هو الآخر تحت ضغط الاشكالية العامة لفكر «النهضة»، اشكالية «الأصالة والمعاصرة». ولكنه إذ يتجه إلى التراث أو إلى الفكر الأوروبي لا يبحث عما «يجب أخذه»، كما هو الشأن بالنسبة للخطاب النهضوي العام، بل يكاد ينصرف بكل اهتمامه إلى البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي وصولاً إلى «تأصيل» الفلسفة العربية الإسلامية من جهة، وإلى محاولة انشاء «فلسفة عربية» معاصرة من جهة أخرى، ومن هنا كان هذا الخطاب خطابين: خطاب من أجل فلسفة الماضي، وخطاب من أجل فلسفة المستقبل.

فلنبداً بالخطاب الأول.

أما أن يكون «التحدي الغربي» قد حرك الرغبة في «تأصيل» الفلسفة العربية الإسلامية المنحدرة إلينا من القرون الوسطى، فهذا ما لا يحتاج إلى بيان، فالخطاب النهضوي العربي، هو في مجلته جواب على هذا التحدي. وأما أن تكون هناك داخل تراثنا نفسه عوائق تحول دون تحقيق هذه الرغبة، عوائق يجب تصفيتها على طريق «إثبات» أصالة تلك الفلسفة، فهذا ما لا يخفى على من له إلمام بالصراع الذي عرفه الفكر العربي الإسلامي في القرون الوسطى والذي ما زالت امتداداته قائمة إلى اليوم: الصراع بين العقل والنقل، بين الفلاسفة والفقهاء، الصراع الذي انتهى إلى تكريس أطروحات الخطاب السني السلفي المعادي للفلسفة، والذي يعتبر «علوم الأوائل» بكيفية عامة من «الدخيل» الذي يجب عزله ومحاربه لما فيه من «البدع» و«الضلال».

«تأصيل» الفلسفة العربية الإسلامية يتطلب إذن: من جهة الرد على مؤرخي الفلسفة في الغرب، والمستشرقين منهم بصفة خاصة، الذين يدعون أن الفلسفة في الإسلام لم تكن سوى نسخة مشوهة من الفلسفة اليونانية، أو هي هذه نفسها «مكتوبة بحروف عربية»، كما يتطلب من جهة أخرى التخفيف من دعاوى مناهي الفلسفة والفلاسفة داخل الفكر العربي نفسه، إما بتأويل أقوالهم وإما ببيان بطلانها بصورة من الصور.

تلك هي المهمة المزدوجة التي تجند للقيام بها أول مدشن للخطاب الفلسفي - النهضوي، في الفكر العربي الحديث، صاحب «التمهيد»^(١) المشهور. فلنستمع إليه يقول:

«هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها.

«والباحثون من الغربيين كأئمة يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليرتدوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي، أما الباحثون المسلمون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين» (مقدمة الكتاب).

منذ البداية، إذن، يقدم هذا الخطاب نفسه على أنه خطاب نهضوي في الأصالة. ومنذ البداية كذلك يقدم هذا الخطاب نفسه على أنه خطاب في «المنهج» ومن

(١) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. والكتاب عبارة عن محاضرات ألقاها المؤلف في الجامعة المصرية، يوم كان أستاذاً فيها في أواخر الثلاثينات من هذا القرن، ثم جمعها وطبعها بالعنوان الآن المذكور عام ١٩٤٤. ونحن ستحيل إلى الطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٥٩ من لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة.

أجل والمنهج» - المنهج منظوراً إليه على أنه الرؤية لا على أنه طريقة في التفكير والعمل. ومن هنا الجمع بين «المتنازع» و«المتاهج». فكيف سيثبت صاحب «التمهيد» أصالة الفلسفة الإسلامية، وما منهجه إلى ذلك؟

إن صاحب «التمهيد» لا يريد الدخول في جدال صريح ومباشر لا مع «الغربيين» ولا مع «الإسلاميين». إنه يفضل اعتقاد «المنهج التاريخي»، وبالتالي تتبع مواقف هؤلاء وأولئك والرد على كل منها من داخله، أعني من خلال التطورات التي لحقت. ذلك لأن مواقف الغربيين من الفلسفة الإسلامية قد تطورت بتطور معرفتهم بهذه الفلسفة، مثلما أن مواقف «الباحثين الإسلاميين» منها لم تكن موحدة ولا نهائية، وإذن فأحسن الردود ما جاء على صيغة «وشهد شاهد من أهلها».

وهكذا فاستعراض «مواقف الغربيين» من الفلسفة الإسلامية منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين في تسلسلها الزمني يكشف عن تطورات كلها في صالح أصالة الفلسفة الإسلامية. وأهم هذه التطورات ما يلي:

أ - لقد «تلاشى القول بأن الفلسفة العربية الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه، أو كاد يتلاشى...».

ب - كما «تلاشى القول بأن الإسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتها سجناً لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة، أو كاد يتلاشى...».

ج - أضيف إلى ذلك أن «لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية» قد أصبح «شاملاً... لما يسمى فلسفة، أو حكمة، ولباحث علم الكلام» كما «اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب هذه الفلسفة» (ص ٢٥ - ٢٦).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان بعض «الباحثين الإسلاميين» من المؤلفين القدامى قد ادعوا، كما فعل صاعد الأندلسي «أن العرب لم يكن عندهم شيء من علم الفلسفة، وأن طبعهم خلو من التهيؤ لهذا العلم إلا شلوذاً» فإن بعضهم الآخر، مثل الشهرستاني، يؤكد «أن العرب قبل الإسلام كان عندهم حكمة... وكانت عندهم حكمة». وإذا كان العرب قد انصرفوا، بعد الإسلام، عن الفلسفة والعلوم فليس ذلك راجعاً إلى «قصور في طبيعتهم» بل كنان كما يقول ابن خلدون، «بحكم البداوة البعيدة عن ممارسة الصناعات العلمية وغيرها، ثم بحكم اشتغالهم بالرئاسة وتدبير الدولة والدفاع عنها واستنكافهم عن معالجة الصناعات حتى العلمية منها التي تركوها لمرؤوسين من الأعاجم» (ص ٣٥).

أما عن موقف الفلسفة من الدين، والدين من الفلسفة، فإن الخطاب سينطلق من فقرة لابن حزم يقول فيها «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها، والغرض

المقصود نحوه بتعلمها، ليس شيئاً آخر غير اصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن سياستها للمنزل والريعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة. هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين العلماء بالشريعة (ص ٧٧). وعلى الرغم من أن ابن حزم قد كتب هذا تمهيداً للرد على من أنكر الشرائع من الممتنعين إلى الفلسفة^(٢)، أي دفاعاً عن الدين لا عن الفلسفة، فإن صاحب «التمهيد» - الذي يعرف جيداً - يابى إلا أن يوظف هذا النص في اتجاه معاكس تماماً: انه يريد أن يهد به للرد على من أنكر الفلسفة من رجال الدين، وبالتالي توظيفه في الدفاع عن الفلسفة. وهكذا فبعد إبراز أن الفلاسفة يحاولون غالباً التوفيق بين الشريعة والحكمة في أسلوب ليس فيه عتف ولا نزوع إلى كبرياء (ص ٨١) يأتي التخفيف من موقف خصوم الفلسفة من الفقهاء والمتكلمين بإبراز الآراء التي فيها شيء من الاعتدال. وهكذا فالغزالي «مع شدته في الرد على الفلاسفة ومعاداته للفلسفة لم يبلغ في ذلك مبلغ من رد الفلسفة جملة وحرم الاشتغال بها من غير تفصيل» (ص ٨٣). وهكذا يقدم الغزالي - وهو حجة الاسلام - كحجة على ضرورة الاعتدال في الحكم على الفلسفة، يفعل صاحب التمهيد هذا ليتمكن من الرد بقوة على موقف الفقهاء المزمعين سواء أولئك الذين عاشوا قبل الغزالي أو بعده. وهكذا فالذين هاجموا الفلسفة قبل الغزالي كان معظمهم «من لم يتنوقوا طعم الفلسفة ولم يتنسموا ريحها، وفي كلامهم من الخلط ما يدل على أنهم لا يتكلمون عن علم فيما عاجلوا من أمور الفلسفة» (ص ٨٧ - ٨٨). أما الذين هاجموا «من علماء الدين المتأخرين فالظاهر أنهم لا يرون بين الفلسفة وبين الشعبلة والسحر والكهانة فرقاً» (ص ٨٨ - ٩٨)، وإذا وجد بينهم من «اتصل بها وألم بعلومها» كإبن قيم الجوزية واستاذ ابن تيمية فإن «نفحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لدغ أسلوبيها» (ص ٩٠).

هل يتعلق الأمر هنا بالدفاع عن الفلسفة ازاء هجمات الفقهاء ورجال الدين المزمعين أم بالدفاع عن موقف الاسلام والمسلمين من الفلسفة ازاء اتهامات المستشرقين و«الباحثين الغربيين»؟

الواقع أن الطرفين معاً - المستشرقين من جهة والفقهاء من جهة أخرى - حاضران دوماً في خطاب صاحب «التمهيد». فعندما يكون أحدهما على السطور يكون الآخر ضرورة بين السطور. وحضورهما في خطابه على هذا الشكل ليس باختياره بل إن طبيعة موقفه السلفي - الليبرالي يفرض عليه ذلك. إنه يجد نفسه

(٢) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل في الملل والنحل، ١ مج (بيروت: مكتبة نياط، [د.ت.])، ج ١، ص ٩٤. مصور عن طبعة مصرية مؤرخة سنة ١٣١٧هـ.

مضطراً إلى التفكير في الفقهاء عندما يرد على المستشرقين، وإلى التفكير في هؤلاء عندما يكون بصدد التخفيف من موقف أولئك. وبعبارة أوضح، لقد كان يشعر بأن عليه أن لا يزكي موقف الفقهاء المتشددين المنكرين للفلسفة عندما يرد على المستشرقين الذين يدّعون أن الفلسفة الإسلامية قد ظلت نسخة من الفلسفة اليونانية أو الذين يقولون إن طبيعة الدين الإسلامي لا تسمح بحرية التفكير، كما كان يشعر بأن عليه أن يتجنب تركية موقف هؤلاء من خلال الرد على أولئك. لقد كان يحاور خصمين يتبنيان قضية واحدة، ولكن من موقعين مختلفين، بل متناقضين. فكان لا بد من معالجة الموضوع بمرونة وحذر.

هناك طرف ثالث يرى صاحب «التمهيد» أنه من غير الجائز اغفاله، ويتعلق الأمر بـ «أبحاث في تاريخ الفلسفة عاجلها من تعرضوا لتاريخ العلوم والتأليف في الإسلام» مثل المسعودي وابن النديم وصاعد وابن خلدون وطاش كبرى زادة وحاجي خليفة من جهة، وبـ «كتب الملل والنحل والمقالات - التي لا تخلو من موضوعات تتصل بتاريخ الفلسفة الإسلامية» مثل مقالات الإسلاميين للأشعري والفِرَق بين الفِرَق للبغدادي والفصل لابن حزم والملل والنحل للشهرستاني... من جهة أخرى. أضيف إلى ذلك وبعض الكتب الدينية الصرفة التي ترد فيها «مسائل ذات علاقة بهذا الموضوع» كما في بعض كتب الغزالي وابن الجوزي وابن تيمية وابن قيم الجوزية» (ص ٩٧ - ٩٨).

ولا يخطئ صاحب «التمهيد» مع هؤلاء، وإنما يقتصر على القول بأن «كلام الإسلاميين في الفلسفة الإسلامية، مع قصوره عن تكوين منهج تاريخي، هو في غالب الأمر يعني بيان نسبة هذه الفلسفة إلى العلوم الشرعية، وحكم الشرع فيها، ورد ما يعتبر معارضاً للدين منها» (ص ٩٨).

«القصور عن تكوين منهج تاريخي»، ذلك هو عيب «كلام الإسلاميين في الفلسفة الإسلامية»، فهل يصدق هذا أيضاً على «الباحثين الغربيين المنكرين لأصالة هذه الفلسفة؟ إن صاحب التمهيد لا يصرح بذلك، ولكن البديل الذي يطرحه يجعل هذا الحكم ينسحب عليهم كذلك.

فما هو هذا البديل إذن؟

إنه «المنهج التاريخي» الذي يعود بنا إلى الشايع الأولى ويجنبنا الاتساق مع أطروحات المستشرقين الذين «يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة، يعملون ذلك همهم ويتحرّون على الخصوص اظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي

واضحاً قوياً هذا في حين أن «العوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الاسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها، فهي أحداث طارئة عليه، صادفته شيئاً قائماً بنفسه، فالتصقلت به لم تخلقه من عدم وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمحُ جواهره محواً» (ص ٩٨).

ويضيف صاحب التمهيد إلى ذلك مباشرة: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبداً باستكشاف الجرائم الأولى للنظر العقلي الاسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً» (ص ١٠١).

الفلسفة الاسلامية متهمة بأنها مدينة بكل شيء للفلسفة اليونانية، فلنعمل على إبطال هذه التهمة بإثبات وجود تفكير فلسفي في الاسلام قبل ترجمة الفلسفة اليونانية، وسيكون ذلك برهاناً على الأصالة. وهل هناك أنقى وأقوى من تلك التي يتم الرجوع بها إلى «الجرائم الأولى» و«المنطلق الاصيل»؟

إذا نحن انجهنا هذا الاتجاه صار بإمكاننا تلّمس بداية النظر العقلي لدى المسلمين قبل عصر التوجه بكثير، وبالفطبط في صدر الاسلام نفسه حينما صار «الاجتهاد بالرأي» أسلوباً ضرورياً لتعميم حكم الشرع على الوقائع الجديدة. ذلك أن «الاجتهاد بالرأي» في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين. وقد ثما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم «أصول الفقه» ونبت في تسربته التصوف أيضاً... وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعيات والإلهيات على أنحاء خاصة. والباحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده. يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين، والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق. ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الاسلامي تأثراً بالعناصر الأجنبية، فهي تمثل لنا هذا التفكير خلصاً بسيطاً يكاد يكون مسيراً في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها، فيسهل بعد ذلك أن نتابع أطواره في ثنايا التاريخ وأن نتقصي فعله وانفعاله فيما اتصل به من أفكار الأمم» (ص ١٢٣) ويجب أن لا يعترض أحد بضعف الصلة بين أصول الفقه والفلسفة. ذلك لأنه إذا كان المستشرقون أنفسهم يعترفون للفكر العربي الاسلامي بالأصالة في مجال التصوف والكلام ويلججون هذين العلمين في الاطار العام للفلسفة الاسلامية، فلماذا لا نوسع الدائرة لتشمل أصول الفقه: «إنه إذا

كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملاً لها فإن «علم أصول الفقه» المسمى أيضاً «علم أصول الأحكام» ليس ضعيف الصلة بالفلسفة. ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في مجلتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام... (ص ٩٧).

لقد أشرنا من قبل إلى أن صاحب «التمهيد» يساجل خصمين يتفقان في الهدف على الرغم من اختلافهما في المواقع والمنطلقات. وبما أنه كان يريد إبطال قضيتيهما المشتركة (نكران أصالة الفلسفة الإسلامية) فلقد كان عليه أن يوجه خطابه بالكيفية التي تجعله يتجنب إرضاء أحدهما عند الرد على الآخر. إن القضية القائلة «عدو عدوي صديقي» غير صادقة هنا، لأن مصادقة أحدهما صراحة تخرج حتماً إلى مصادقة الآخر ولو بكيفية ضمنية. إن موقف الفقهاء وموقف المستشرقين موقف واحد من حيث أن الطرفين معاً ينكران أصالة الفلسفة الإسلامية، فكيف يمكن إذن مصادقة أحدهما دون مصادقة الآخر، وبالتالي دون تأييد دعوتهما معاً؟ لقد كان البحث عن مخرج - لا بل عن قيمة ثالثة - ضرورياً. وقد وجد صاحب «التمهيد» هذا المخرج في تجاوز منطلق المستشرقين والرجوع إلى «الجراثيم الأولى» للتفكير العقلي في الإسلام.

هنا في مرحلة «الاثبات» - اثبات أصالة الفلسفة الإسلامية بالرجوع بها إلى أصول الفقه - سيختلف الموقف. ذلك لأن اثبات أصالة «التفكير العقلي في الإسلام» ضدًا على متكري أصالة الفلسفة الإسلامية من «الباحثين الغربيين» سيرضي بدون شك الفقهاء لأن الأصالة المنوه بها هنا، هي أصالتهم هم بالذات. هذا ما كان يفكر فيه صاحب «التمهيد» - نقصد ما ينطوي عليه خطابه إلينا - ولا شك أن المسألة إذا نُظر إليها من هذه الناحية وحدها ستذكرنا بمن يريد أن «يضرب عصفورين بحجر واحد»: إن الرد على المستشرقين في هذه المرحلة سيكون أيضاً إرضاء للفقهاء...

ولكن إلى أي حد؟ وبأي معنى؟

الواقع أن أطروحة صاحب «التمهيد» تضع منهجه في مأزق. ذلك أن الانطلاق من «الجراثيم الأولى» للتفكير العقلي في الإسلام (الاجتهاد بالرأي، وبالتالي أصول الفقه) لا يؤدي بنا حتماً إلى الفلسفة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي... بل يسير بنا في خط مواز لها تماماً، هو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة. إن القضية الأساسية التي تطرح نفسها هنا قد سكت عنها صاحب «التمهيد» ويمكن التعبير عنها كما يلي: هل كان هناك اتصال بين «الاجتهاد بالرأي» في مجال الشريعة والعقيدة من جهة، وبين الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي... من جهة ثانية، بالشكل الذي

يسمح بالقول إن الفلسفة بهذا المعنى كانت نتيجة لتطور «النظر العقلي في الاسلام» بالمعنى الذي حدده صاحبنا؟ إن تاريخ الثقافة العربية الاسلامية يؤكد أن الطرفين قد تطورا، كل منهما بمعزل عن الآخر. وحتى علم الكلام الذي هو أقرب العلوم العربية الاسلامية إلى الفلسفة، فلا شيء يسمح بالقول عنه إنه كان الأساس الذي قامت عليه الفلسفة أو أن هذه كانت تسويجا لتطوره. بل بالعكس لقد ظل علم الكلام مستقلاً بنفسه، وخصياً للفلسفة، والفلسفة خصياً له. أما المنطق فلم يبدأ في التأثير في مباحث الفقه والكلام بشكل جدي إلا حينما أخذ نجم الفلسفة في الأفول.

وإذن فـ «الرجوع إلى النظر العقلي الاسلامي في سداخته الأولى وتبُّع مدارجه... لا يوصلنا إلى الفلسفة، بل يسير بنا في خط موازي لها، مستقل عنها. وهذا الخط يمكن اثبات أصالته بكل سهولة، ولكن لا لفائدة الفلسفة بل ضدّاً عليها. إن الفلسفة الاسلامية - بمعنى فلسفة الكندي والفارابي... الخ - متبدلو في هذه الحالة جسماً غريباً في الثقافة العربية الاسلامية... هكذا ينتهي «المنهج التاريخي» لصاحب «التمهيد» إلى عكس ما أراده منه... إلى تأكيد «لا أصالة» الفلسفة الاسلامية.

تلك هي النتيجة التي لمحا أحد تلامذة صاحب «التمهيد» فراح يروجها جاعلاً منها قضيته «العلمية» والايديولوجية، لا ضدّاً على فقهاء الامس والمستشرقين، بل ضد زملائه «الباحثين» في الفلسفة الاسلامية من العرب المعاصرين.

يتبنى التلميذ منهج الأستاذ ويقرر معه «أنه كان لدى المسلمين تفكير خالص صدروا فيه عن ذاتهم، وتفكير تنسيقي كان لهم فيه أيضاً حظ من الابتكار» وبخاصة في «علم الكلام وعلم أصول الفقه». ولكن التلميذ يؤاخذ الأستاذ على كونه اعتبر «... فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان» فلسفة اسلامية فيها أصالة وإبداع، ويضيف التلميذ قائلاً إن «في هذا مجافاة للبحث العلمي الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لم يمثلوا الفكر الاسلامي في شيء»^(٣).

لقد انطلق الأستاذ من الرد على المستشرقين ساعياً إلى اثبات أصالة الفلسفة الاسلامية بالرجوع إلى «الجراثيم الأولى للنظر العقلي الاسلامي» وها هو التلميذ ينطلق من هذه «الجراثيم الأولى» نفسها ليؤكد «صحة» دعوى المستشرقين، بل ليقرر، بأقوى مما فعلوا، ان ما وصلنا من الكندي والفارابي وابن سينا وأبي البركات البغدادي

(٣) صلي سلمي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ١، ص ٢٨.

وابن رشد لم يكن شيئاً جديداً... كان فقط صورة من المشائية أو الأفلاطونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر القرآني، والنتيجة هي أن «فلسفة الاسلام على طريقة اليونان إنما هم «امتداد» لفلسفة هؤلاء الآخرين و«مراكز اسلامية» للفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد، ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم، بل اعتبرها مخارجة عليه لا تمثله ولا تمت إليه» (ص ٨١).

ليس هذا وحسب، بل إن التلميذ يذهب إلى أبعد من هذا فيقرر «إن الاسلام حال دون الأبحاث الميتافيزيقية على طريقة اليونان لسيين: ١) قصور العقل الانساني من التوصل إلى الشيء في ذاته، إلى الكنه إلى الماهية، وهذا ما عبر عنه علماء السلف في جملة مواضيع مستندين في هذا إلى أخبار عن النبي وعن الصحابة والسلف ثبت هذا أثباتاً تاماً... ٢) إن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقرية الشخصية اليونانية أو عمل الذات اليونانية التي تعتمد وجهة النظر الشخصية، في حين يعتمد الاسلام رأي الجماعة ويقوم على الاجماع...»^(٤). ويضيف التلميذ قائلاً: «وعلى العموم نستطيع من هذا أن نفسر مهاجمة فقهاء المسلمين للفلسفة اليونانية هجوماً عنيفاً، فلقد كانت هذه الفلسفة من ناحية أخرى عملاً ذاتياً لا يتفق والاجماع» (ص ٤١)... وإذن فليست دعاوى المستشرقين المنكرين لأصالة الفلسفة الاسلامية هي وحدها «الصحيحة» بل موقف الفقهاء المتأثرين للفلسفة والفلاسفة كان - ولا يزال - هو الموقف «الصحيح». هكذا يستخلص التلميذ من منهج الأستاذ نتائج تعاكس على طول الخط ما هدف إليه هذا الأخير. لقد كان الأستاذ يريد إقامة جسور بين الماضي والحاضر والمصالحة بينهما نوعاً من المصالحة. أما التلميذ فلا يعترف للحاضر بهوية أخرى غير تلك التي أورثها له الماضي. وتلك ظاهرة يمكن رصدها في مختلف المجالات التي خاض فيها الاتجاه السلفي في الفكر العربي الحديث، حيث نرى التوفيق بين «الجديد» و«القديم» ينتهي إلى نكوص يجعل القديم هو «الحقيقة» الوحيدة. إن «الترحال الثقافي» في هذا التيار - التيار السلفي - يتجه دوماً إلى الماضي... والنتيجة هي مواقف رافضة لكل تجديد، مواقف تعتبر «ما عندنا» هو وحده الجديد الذي لا يبل.

ذلك ما فعله التلميذ بعد أن «حرر» منهج الأستاذ من هاجس الفلسفة «على طريق اليونان». إنه يقرر أن للفكر الفلسفي في الاسلام جانبين: جانب ميتافيزيقي وهو ما يعرضه علم الكلام، ذلك «التشاج الخالص للمسلمين». والمقصود هنا هو المذهب الكلامي الذي أسسه «إمام الهدى» أبو الحسن الأشعري... وجانب علمي منهجي هو أصول الفقه، هذا العلم الذي ابتكره المسلمون، ومن خلاله «أنتجوا

(٤) ليست فكرة «الاجماع» هذه من ويلات فكره صاحبنا... إنما مترجمة من خطاب آخر كما سيوضح

ذلك بعد.

تفكيراً منطقياً جديداً وكشفوا عن المنهج التجريبي الذي عرفته أوروبا بعد ذلك وسارت في ضوئه إلى حضارتها الحديثة» (ص ٣٩). أما المنطق الأرسطي فقد «رفضه» المسلمون بل «هاجموه ونقدوه أشد الهجوم وأعنف النقد ثم وضعوا منطقاً جديداً أو منهجاً جديداً هو المنهج أو المنطق الاستقرائي»^(٥). لقد أخذ روجر بيكون عن العرب هذا المنهج وورثه عنه سميه فرانسيس بيكون و«سرقه» جون ستوارت ميل وإدعاء لنفسه. وبعبارة صاحبنا: «وقد ألهم روجر بيكون فرانسيس بيكون... ثم وجد المنهج الإسلامي كاملاً في كتابات جون ستوارت ميل، ولا شك أن منهجه هو منهج العرب، ولا شك أن الرجل شعر «بما فعل»... أي أنه أخذ علم المسلمين ونسبه إلى نفسه... وسواء اعترف بفضل أصحاب هذا المنهج الحقيقيين أو لم يعترف، فنحن بناته الأولون، وأساتذة الانسانية في حضارتها الحديثة»^(٦).

لا شك أن القارئ يوافقنا على القول: إنه عندما «يرتفع» الخطاب الفلسفي إلى هذا المستوى من «المنطق» و«الموضوعية» و«المعقولية» يصبح النقاش غير ذي موضوع... لقد انتهى الخطاب السلفي هنا كما في ميادين أخرى إلى نفس النتيجة، إلى تقرير «الاكتفاء الذاتي»، الأمس واليوم وغداً...

لم تكن لنا بالأمس حاجة إلى فلسفة اليونان وإذن لنا اليوم في حاجة إلى فكر خلفاء اليونان... والفلسفة الإسلامية الحق هي فلسفة الاسلام، لا الفلسفة الواقة على الاسلام... إن التاريخ تاريخنا نحن... وأما الباقي فجاهلية.

تلك هي الأصالة «المطلقة» التي لا يتعب الخطاب السلفي المعاصر من تقريرها والتنويه بها... والخطاب السلفي كما هو معروف خطاب مسترسل في «التنويه الذاتي»...

في نفس الوقت - تقريباً - الذي كانت فيه آراء صاحب «التمهيد» تستقطب أنصاراً وتلاميذ في الجامعة المصرية نقل، إلى العربية، «رائد» الوجودية في العالم العربي دراسات لكبار المستشرقين تدور كلها حول حضور «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»^(٧) دراسات جد هامة قلّم لها بـ «تصدير عام» أراد أن يبرهن فيه،

(٥) علي سمي النشار، نتائج البحث عند مفكري الاسلام وتلق المسلمون للمنطق الارسطاطليسي، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص (هـ).

(٦) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٢٦.

(٧) عبد الرحمن بدوي، تراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥). هذا وقد كتب المؤلف مقدمة الكتاب عام ١٩٤٠ كما أثبت ذلك بضم. أما علي سمي النشار فقد نشر أول كتاب له سنة ١٩٤٧ وهو نتائج البحث عند مفكري الاسلام...

لا عن أصالة الفلسفة الإسلامية وجدارتها بمكان لائق بها في تاريخ الفلسفة العام، بل لقد ذهب إلى العكس من ذلك تماماً فقرر أن «الروح الإسلامية منافية بطبيعتها للفلسفة». لنستمع إليه في هذه المرافعة التي لم يستطع أكثر المستشرقين تطرفاً وتحاملاً تدبيج ما يمثّلها، يقول: «الروح اليونانية تمتاز بالذاتية، أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من اللوات، وبأنها في وضع أفقي بإزاء هذه اللوات الأخرى، حتى ولو كانت هذه اللوات آلهة، بينما الروح الإسلامية تنفي الذات في كل، ليست اللوات المختلفة أجزاء تكوّن، بل هو كل يعلو على اللوات كلها، وليست هذه اللوات إلا من آثاره ومن خلقه، يسيرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد. فالروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الانكار، وانكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها إزاء الطبيعة الخارجية أو اللوات الأخرى... أما الروح التي تشعر بفنائها في غيرها وعدم استقلالها بنفسها وعدم استطاعتها الاعتداد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الإجماع، ولما كان هذا الإجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد، لأن هذا معناه صدورها عن الذاتية، فإنها لا تفهم هذا الإجماع إلا على أنه «كلمة» هذه القوة العليا التي تقي فيها وتخضع لها كل الخسوع بوصفها مخلوقة لها وصادرة عنها، وهذه الكلمة هي كل شيء في الحياة الروحية... وعلى ضوء هذه الخاصة نستطيع أن نفهم الحياة الروحية الإسلامية وأن نكشف عن مصادرها. فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية. لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبائسها، وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لضموا هذه الفلسفة واثقلوها واندفعوا إلى الانتاج الحقيقي فيها، وأوجدوا فلسفة جديدة شاموا ذلك أم كرهوا»^(٨).

لقد التزمنا في كتابنا هذا أن لا نتناقص المضامين فلا نثبت ولا نعارض لا من الوجهة المعرفية ولا من الوجهة الأيديولوجية، ولذلك لن ندخل هنا في نقاش حول «طبيعة الروح» الإسلامية أو اليونانية، ولا حول تمثل المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين لروح هذه الفلسفة، ومع ذلك فنحن لا نملك إلا أن نسجل أن مفهوم «الإجماع» في الإسلام لا يعني - حسب علمنا - «كلمة القوة العليا» التي أشار إليها صاحبنا قبل، بل بالعكس إن الإجماع في الإسلام، سواء قصد به إجماع الأمة أو إجماع العلماء المجتهدين، وسواء حصر ذلك في مصر معين أو اشترط فيه أن يكون شاملاً

(٨) نفس المرجع، ص (٢).

ليباد الاسلام كلها، ان الاجماع في الاسلام إنما أخذ به كمصدر من مصادر التشريع في المسائل التي ليس فيها نص من «القوة العليا» المشار إليها، وإذن فهو بديل عنها عند غياب كلمتها. والنتيجة هي أنه إذا كان هناك شيء في الاسلام يفتح الباب أمام الفيلسوف - وهذا لا يعني أن الباب مغلق في الأصل - فهو الاعتراف للإجماع وبالتالي للاجتهاد كمصدر من مصادر التشريع.

صحيح أن «الاجماع» إذا أخذ به كقانون للحياة، يعارض «الذاتية» بالمعنى الوجودي للكلمة بل هو منها على طرفي نقيض. ولكن هل رفض «الذاتية» (بالمعنى الوجودي المعاصر) يعني رفض الفلسفة والفيلسوف؟ أوليست الوجودية، وبالتالي فكرة «الذاتية» نفسها، مجرد رد فعل على مذاهب فلسفية غير وجودية سابقة عليها...؟

لم يتمكن «رائد» الوجودية في العالم العربي من قراءة الفلسفة الاسلامية «قراءة وجودية»، لم يستطع العثور فيها على ما يسعفه في تأسيس «وجوديته» عربياً أو اسلامياً، لم يجد لها «موجوداً من أجله» هو... فأنكر عليها حقها في «الوجود» ومع ذلك فيجب أن نعترف له - شاء ذلك أم كره - بأنه من أكبر «باعثي» هذه الفلسفة بل أنه أنشط حفار في قبورها. أولسنا ندين له بكثير من النصوص القديمة والدراسات المترجمة الحديثة؟

• • •

ومهما يكن، فباستثناء هذه «التزوة الوجودية» فإن البحث عن مكان في التاريخ للفلسفة الاسلامية مستمر، والمنهج المعتمد هو «المنهج التاريخي» دوماً... وإذا كانت الرؤية السلفية قد خنقت هذا المنهج مع «التلميذ» السليبي استمعنا إليه قبل... فلنجرب حفظاً مع ذات المنهج وقد تسليح برؤية ليبرالية... ومع «رائد» آخر من رواد العمل الفلسفي في العالم العربي الحديث، لنستمع إليه يقول:

«لا يتخلو البحث التاريخي من فروض يقوم عليها وأهداف نظرية يصوب إليها ولا يستغني عن نموذج متخيل تجمع الوقائع على غرارهِ ويبقى الماضي على أساسه (...). ولكن العيب كل العيب أن يتحول التاريخ إلى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة، وأن تؤخذ على أنها قضايا مسلمة (...). وقد بُلي تاريخ الحياة العقلية في الاسلام بطائفة من هذه الفروض. فقليل مثلاً إن الساميين فطروا على غريزة التوحيد والبساطة في كل شيء، في الدين والفن واللغة والحضارة، أو إن عقليتهم عقلية فصل ومباعدة، لا جمع وتآليف (...). أو إنه لا فلسفة لهم، وكل ما صنعوا أنهم حاكوا الأفلاطونية الحديثة ورددوها، ولم يقف الأمر عند ذلك، بل رتب عليه نتائج شتى لا

يزال يأخذ بها بعض الباحثين»^(٩).

إن الخطاب هنا موجه إلى المستشرقين، وعلى رأسهم رينان، كما هو واضح من السابق، ويمكن القول أيضاً إنه موجه كذلك إلى «رائد» الوجودية في العالم العربي بوصفه ينتمي إلى مجموعة «بعض الباحثين» الذين يشير إليهم النص. ومهما يكن، فإن صاحبنا لا يقف طويلاً لا مع هؤلاء ولا مع أولئك، بل ينصرف تَوّاً إلى عرض المنهج الذي يقترحه ويريد تطبيقه. وهذا المنهج مزيج (أو «جمع») بين «المنهج التاريخي»، و«المنهج المقارن»: «المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى وينمي معلوماتنا، ويزيد ثروتها العلمية، ويواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزاءه البالية، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن...»، و«المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهاً لوجه، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة، والمقارنة والموازنة من العلوم الانسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية، ولذلك يجب أن تتسع دائرتها لتشمل الفلسفة في القرون الوسطى باختلاف أوطانها وتباين الأديان التي عاشت في ظلها، وإذا فعلنا ذلك أدركنا «أن الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب» وأنه «من هاتين الفلسفتين، مضافاً إليهما الدراسات اليهودية، يتكوّن تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى». ليس هذا وحسب، بل لا بد من ربط الفلسفة الاسلامية بالفلسفة اليونانية من جهة، والفلسفة الأوروبية الحديثة من جهة أخرى. إننا بهذين النوعين من الربط سنجعل الفلسفة العربية تحمّد مكاناً خاصاً بها بين ما سبقها وما لحقها وما كان بجوارها. وبعبارة موجزة: «لا بد أن نربط الفلسفة الاسلامية بالفلسفة القديمة والمتوسطة والحديثة كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الانساني» (ص ٢٢).

الرؤية الليبرالية «غير» متعصبة، فليس يهمها فقط وضع الفلسفة الاسلامية في مكانها اللائق بل يهمها أيضاً «اكتمال» مراحل تاريخ الفكر الانساني. ولذلك فهي لا تقنع بالرجوع إلى «الجزائريين الأولى للنظر العقلي» لدى المسلمين، بل لا تهتم بهذه «الجزائريين» لأن التاريخ - تاريخ الفكر الانساني - لم يبدأ مع بداية النظر العقلي لدى المسلمين بل بدأ - كفلسفة على الأقل - لدى اليونان. وإذن، فما هي الفلسفة الاسلامية هو ماضي كل فلسفة: إنه الفلسفة اليونانية. أما مستقبلها فهو مستقبل كل فلسفة سبقت الفلسفة الأوروبية... إنه هذه الفلسفة نفسها.

في إطار هذه النظرية «الليبرالية» لن نجد حرجاً في الاعتراف بأن الفلسفة

(٩) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق، مكتبة الدراسات الفلسفية، ١، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٩. هذا وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب حوالي سنة ١٩٤٧.

الاسلامية أخذت عن الفلسفة اليونانية، ولن نشعر بالعجب إذا تبين أن «روجر بيكون كان وثيق الصلة بالتفكير الاسلامي»، وأن ديكارت ربما يكون قد تأثر في شكه بشك الغزالي، أو إذا لاحظنا أن هناك شبهاً بين «الكوجيتو وبين الرجل المعلق في الفضاء الذي قال به ابن سينا» (ص ٢٤).

المهم هو أننا قد أعطينا بعد أن أخذنا كما فعلت كل الشعوب التي كانت لها حضارة. وإذن فلقد كان لنا مكان في التاريخ، وذلك برهان على الأصالة.

ولكن أي تاريخ، وأية أصالة؟

ذلك هو السؤال الذي يطرحه الماركسي «العربي» الذي التحق أخيراً بـ «الركب»، ركب الباحثين عن الأصالة في التراث العربي الاسلامي. إنه إذ يتفقد بعنف الرؤية السلفية والرؤية الاشتراكية يرحب، من ناحية الشكل، بمحاولة صاحب المنهج التاريخي - الليبرالي النزعة - التي يرى فيها «أساساً سليماً للبحث التاريخي في موضوع التراث»، ولكنه يؤخذ عليه انصراف تفكيره إلى «معنى التاريخ الذاتي للأفكار والمفكرين» واقتصاره على النظر إلى التصوف - وهو الموضوع الذي اختاره لتطبيق منهجه - بوصفه «ظاهرة ذاتية» فقط، لا بوصفه كذلك «ظاهرة اجتماعية من حيث كونه تعبيراً عن رد فعل غير مباشر لواقع اجتماعي معين (...) وإذا أطل على شيء آخر خارج الذات، فليس هناك سوى تجارب «ذاتيات» فردية أخرى...» هذا فضلاً عن كون صاحب هذا «المنهج التاريخي المقارن»، الليبرالي النزعة، قد اقتصر على هذا الجانب - جانب النزعة الروحية في الفلسفة الاسلامية - مهملاً جوانب أخرى... وبالفطرية النزعة - أو النزعات المادية.

وهذه «النزعات» بالذات هي التي يريد الماركسي «العربي» الكشف عنها وإبرازها. أما سلاحه فمعروف أنه «المنهج المادي التاريخي». فلننظر إلى الكيفية التي «سيطبق» بها هذا المنهج، قبل عرض النتائج النهائية التي سيستخلصها «بواسطته».

ينطلق الماركسي «العربي» من أن «تاريخ كل مجتمع - منذ المشاعة البدائية الأولى - هو تاريخ صراع بين الطبقات» وأن الانسانية شهدت في تطورها، من خلال هذا الصراع، مرحلة عبودية، ثم مرحلة اقطاعية، ثم مرحلة رأسمالية، وأخيراً تأتي المرحلة الاشتراكية. ومن هنا فإن «تطور الفلسفة في كل مرحلة من مراحل تطور

(١٠) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ - ١٩٧٩)، ج ١، ص ٨٥ - ٨٦.

المجتمع، سواء في أوروبا أم في بلاد العرب والاسلام أم في الهند والصين، كان يجري عن طريق الصراع بين المادية والمثالية، باعتبار أن وجهة النظر المثالية كانت تمثل ايدولوجيا القوى الاجتماعية المعرقة للتقدم ووجهة النظر المادية كانت تمثل، بالعكس من ذلك، ايدولوجيا القوى الاجتماعية العاملة من أجل التقدم، أي ايدولوجيا الطبقات الكادحة والمحرومة. ومن هنا فإن البحث عن الأصالة الحقيقية في الفلسفة الاسلامية، الأصالة المنسجمة مع اتجاه التطور والمعبرة عن ايدولوجيا الطبقات المناضلة من أجله، يجب أن يستهدف الكشف عن «النزعات المادية».

و «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية» يجب أن تحدد ضمن، ومن خلال، «الأشكال المادية الفلسفية كما عرفت في تاريخ تطور الفلسفة العالمية»، وهي:

- ١ - «المادية الساذجة» المعبرة عن «نظرة القوى التقدمية في المجتمع العبودي التي وصفت قديماً بالديمقراطية العبودية» وأبرز ممثليها طالس وانكسيانس وانكسياندر وهيراقليط وديمقريطس وبيقور، ٢ - «المادية الميتافيزيقية»... مادية المفكرين الأوروبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر (...). وكانت تعبر عن ايدولوجية البرجوازية الناشئة (٢) وسائر القوى التقدمية في ذلك العصر» ٣ - «مادية الديمقراطيين الثوريين»... خلال القرن التاسع عشر في بعض بلدان أوروبا الشرقية وآسية في عصر انتقال هذه البلدان من الاقطاعية إلى الرأسمالية وهي تعبر - بالأساس - عن ايدولوجية القوى الفلاحية الثورية بالأكثر، ٤ - «المادية الديالكتيكية وهي الشكل الأخير للمادية تاريخياً، حتى مرحلتها الحاضرة هي للمادية الماركسية معبرة عن ايدولوجيا البروليتاريا»...^(١١).

البحث عن مكان في التاريخ للفلسفة الاسلامية يتطلب، إذن، في نظر الماركسي «العربي» مقارنة نزعاتها المادية مع أحد هذه الأشكال «التاريخية» الأربعة من المادية. وهكذا فعل الرغم من أن «المادية الفلسفية العربية الاسلامية»... كانت تتخذ أشكالاً غامضة تتخفى بين ثناياها الدراسات اللاهوتية الاسلامية... فإنه بالنظر إلى «طابع أسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبياً في المجتمع العربي الاسلامي خلال العصور العباسية» وبالنظر كذلك إلى «طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور»... إنه بالنظر إلى «هلين العاملين الرئيسيين ربما صح القول بأن النزعات المادية في هذا التراث (العربي الاسلامي) اتخذت أشكالاً غير

(١١) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٣ - ٣٥.

ثابتة، بل ترددت بين الأشكال الميتافيزيقية والأشكال الديالكتيكية بمستواها الملثمة للوضع التاريخي ذلك»^(١٢).

هكذا تم منذ البداية تحديد وضع الفلسفة العربية الإسلامية، وضعها التاريخي بين الفلسفات... ووضعها الاجتماعي بين الأيديولوجيات. إن «المادية الفلسفية العربية الإسلامية» يجب أن تكون في آن واحد تعبيراً عن «طابع أسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي» و«طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية»... ويجب أن تكون، نظراً للتداخل بين أنماط الانتاج المذكورة، مترددة بين الأشكال التي «تلثم» تلك الأنماط الانتاجية في تداخلها.

لقد تم تقرير كل شيء من البداية وما على الفلسفة الإسلامية إلا أن تدخل أحد القوالب الجاهزة... ومهمة الباحث المؤرخ ستكون الاجتهاد في مقارنة هذه الفلسفة مع أحد هذه القوالب، وبالضبط القالب «الملثم»، لها «تاريخياً»... إنه «المنهج الجدلتي المطبق» الذي يحاول الماركسي «العربي» تطبيقه للمبرنة - عربياً - على صحته، وبالتالي على أصالة الموضوع. فالأصالة هنا تستمد حقيقتها من القابلية للملازمة مع أحد القوالب الجاهزة.

بعد تقرير «المنهج المطبق» يأتي السرد المطول للمعلومات المعروفة في الكلام والتصوف والفلسفة بالشرق لينتهي بنا التطواف أخيراً إلى النتيجة التالية وهي أنه على الرغم من «قصر عمر الفلسفة العربية» فإن «ظروف المجتمع العربي الإسلامي» قد هيأت لها «ما مكنتها أن تؤدي دوراً مزدوجاً في تاريخ تطور الفلسفة العالمية. فهي من ناحية أولى أعادت الحياة من جديد إلى الفلسفة اليونانية بعد أن أصابها التشتت والتبعثر والانزواء، بضعة أجيال، في بعض الأديرة والمدارس النسطورية واليعقوبية والفارسية (...). وهي - من ناحية ثانية - طبعت جانباً من جوانب الفلسفة الأوروبية خلال العصر الوسيط بطابع منجزاتها في معرفة الطبيعة»^(١٣).

وهكذا فنظراً إلى «الاختلاف النوعي الشامل بين المجتمعين: اليوناني - الروماني القديم من جانب والعربي الإسلامي في العصر الوسيط من جانب آخر، كان من غير الطبيعي وغير الواقعي بوجه مطلق أن تتعامل الفلسفة العربية مع الفلسفة اليونانية بدلالاتها ومضامينها القديمة نفسها التي كانت لها في ظل المجتمع العبودي الذي زالت أشكال علاقاته الانتاجية وحلت محلها أشكال علاقات انتاجية من نوع جديد، مع

(١٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٨.

(١٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٥.

أشكال تاريخية جديدة للمعرفة وللتصورات البشرية عن العالم.

ليس هذا وحسب، بل إنه نظراً كذلك إلى «أن الفلسفة اليونانية لم تكن المصدر الوحيد للفلسفة العربية الإسلامية (لقد كان هناك الإسلام والميراث الفارسي والهندي...) فإنه ما كان يمكن أن تحتل هذه الفلسفة (اليونانية) مكانها في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي دون أن ينالها التغيير والتعديل سواء في دلالتها ومضامينها الفلسفية أم في محتوياتها الأيديولوجية لأنه ليس من الممكن أن يكون شكل أيديولوجية المجتمع العبودي الوثني هو نفسه شكل أيديولوجية المجتمع الإقطاعي التجاري الإسلامي الأكثر تنوعاً وتعقيداً...» ومن هنا - لست أدري كيف؟ - «المبول والمواقف المادية التي احتوتها الفلسفة العربية الإسلامية عبر صراع هائل ضمن آلياتها الداخلية مع المبول والمواقف المثالية، ولا سيما مثالية الفلسفة اليونانية حتى الأرسطية منها فضلاً عن الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلقد «كان لظهور النزعات المادية في الفلسفة (العربية الإسلامية) علاقة أساسية... بالتطور الاقتصادي في العالم العربي، ذلك التطور الذي كان الدافع إليه - ابتداءً (٢) - تحقيق منجزات علمية وتكنيكية في علوم الطبيعة والرياضيات التي كانت جزءاً من الفلسفة. من هذا الوجه كان دخول الفلسفة العربية في تاريخ الفكر الأوروبي وتأثر الفلسفة الأوروبية بها حينذاك، مدخلاً لهذه الفلسفة نحو الاهتمام بالطبيعة. إن هذه البداية كانت الطريق الأول لتوجه الفلسفة الأوروبية نحو النزعات المادية»^(١).

الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر خطاب أيديولوجي سافر. وبالتالي فهو يحمل معه، ومستعد لأن يحمل بطبيعته، كل التناقضات الممكنة ما دامت تجد تبريرها أيديولوجياً عند صاحبها. صحيح أنه لا يمكن فصل الخطاب الفلسفي عن الأيديولوجيا، ولكن صحيح كذلك أن الخطاب الفلسفي ذاته هو أكثر أنواع الخطاب الأيديولوجي تحريداً... أي إخفاء لطابعه الأيديولوجي. بعبارة أخرى لا يكون الخطاب الفلسفي جديراً بهذا الإسم إلا إذا استطاع أن يحوّل الأيديولوجي إلى نظري، إلا إذا استطاع أن يجعل من قضيته قضية كلية ضرورية على مستوى الخطاب. إن ذلك هو ما يعطي القدرة للخطاب الفلسفي على توفير ذلك الحد الأدنى من التطورات المشتركة التي تجعل التفاعل بين التيارات الأيديولوجية ممكناً، ويجعل الحركة فيها تتجه - بالتالي - إلى الأمام، وذلك هو طريق التقدم على صعيد الفكر النظري.

(١٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٧ - ٧١١.

وإذا نظرنا الآن على ضوء هذه الملاحظات السريعة إلى النشاذج والعينات التي عرضناها قبل من الخطاب الفلسفي العربي المعاصر وجدنا أنفسنا أمام أفكار وأطروحات تؤكد بنفسها عمق الخطاب الذي يجعلها، ذلك أنه ليس من بين «النشاذج» السابقة من استطاع أن يجعل القضية التي يدافع عنها قضية كلية ضرورية حتى على مستوى خطابه هو نفسه، هذا فضلاً عن عجزها عن بناء عالم متناسك يمكن الركون إليه ولو لبعض الوقت.

بالنسبة للخطاب السلفي رأينا كيف أدت «المقدمة» الأساسية التي انطلق منها - الرجوع إلى «الجراثيم الأولى للنظر العقلي في الإسلام» - إلى عكس النتيجة التي كان يتوخاها أول الأمر. ولم يكن ليحصل هذا لو لم تكن «المقدمة» ذاتها «مستعدة» لذلك. وواضح أن عدم إدراك الخطاب المؤسس عليها لهذا الأمر دليل على ضعفه وتهاوته. لقد فهم صاحب «التمهيد» المنهج التاريخي على أنه العودة إلى «البداية» والانطلاق منها صعداً إلى «الحاضر» تماماً كما تفعل - أو تريد أن تفعل - النزعة السلفية. وبعبارة أخرى لقد طابق صاحب «التمهيد» دون أن يشعر - بين «المنهج السلفي» والمنهج التاريخي، فانطلق من مقدمة سلفية في جوهرها تاريخية في شكلها، فكان من الضروري أن تكون النتيجة سلفية.

أما بالنسبة للخطاب الليبرالي - في الفلسفة الإسلامية - فقد انتهى هو الآخر إلى عكس النتيجة التي كان يريدتها: انتهى ضمناً إلى عكس ما كان يريد صراحة. لقد كان النموذج الذي عرضناه - وربما كان أمتن النشاذج الليبرالية - يهدف إلى إضفاء «المعقولة التاريخية» على تراثنا الفلسفي: نقصد بذلك وضعه في مكانه «المعقول» من تاريخ الفكر البشري. وهكذا فـ «الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب» وهما معاً تشكلان الفلسفة في القرون الوسطى التي تشكل حلقة وسطى بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية الحديثة. إلى هنا يمكن القول بأن صاحبنا قد «نجح» في «العشور» للفلسفة الإسلامية على «مكان» في التاريخ.

ولكن لفائدة من؟ وعلى حساب من؟

إن وضع «الفلسفة العربية في الشرق» في مقابلة «الفلسفة اللاتينية في الغرب» - أي كجزء مكمل لها - يعني توظيفها لتقوية خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي، يعني تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط: حلقة القرون الوسطى. وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الإسلامية، على حساب «أصالتها». بل على حساب تفوقها على «الفلسفة اللاتينية في الغرب» التي لم تكن شيئاً مذكوراً إزاءها... حتى بالنسبة للمستشرقين أنفسهم... هكذا يأتي «إثبات» «المعقولة التاريخية» على حساب الأصالة والتاريخية معاً...

هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد القضية معكوسة تماماً عند «تطبيق» المنهج. ذلك أن هاجس الأصالة الذي هيمن على صاحب المنهج جعله يختار من الموضوعات تلك التي تنفرد بها «الفلسفة العربية في الشرق» ولا نجدها في «الفلسفة اللاتينية في الغرب»، أعني «نظرية السعادة أو الاتصال» و«نظرية النبوة» و«النفس وخلودها عند ابن سينا»... وواضح أن الأمر يتعلق هنا بـ«خطاب اللاعقل في مملكة العقل». وبعبارة أخرى إن «إثبات» الأصالة يأتي هنا على حساب «العقلانية»، وبالتالي على حساب «المعقولة التاريخية» المشار إليها قبل (باعتبارها تقوم أساساً على أنها «النمو العقلاني» في التاريخ).

هنا أيضاً نقودنا المقدمات إلى عكس النتائج المطلوبة منها.

يبقى أخيراً خطاب الماركسي «العربي» في الفلسفة الإسلامية وهو - كما لاحظنا قبل - خطاب من أجل «المنهج المطبق» أكثر منه محاولة لتطبيق المنهج. والواقع أن المرء لا يملك، وهو يقرأ نصوص هذا الخطاب، إلا أن يتساءل: وماذا يبقى في هذه النصوص لو جردناها من القوالب النظرية الجاهزة؟

إن الجواب الذي يفرض نفسه علينا - شئت ذلك أم أبيتا - هو أن يبقى هو نفس البضاعة المعرفية الرائجة التي يعرضها كل من السلفي والليبرالي في قوالبه ويوظفها لأغراضه. نعم ليس من الضروري أن يأتي الماركسي «العربي» - دون غيره - بمعارف جديدة... ولكنه مطالب بتقديم تصور جديد، تتحقق فيه الوحدة العضوية بين الشكل والمضمون، بين المنهج والموضوع، بين القالب والمادة، بين النظرية و«الممارسة النظرية». ذلك أن الخطاب الماركسي خطاب جذلي بطبيعته، بمعنى أن ما يميزه هو هيمنة العلاقة الجدلية بين منهجه وموضوعه: المنهج يكتف نفسه مع الموضوع، والموضوع يغتني، بل يتجدد، بفعالية المنهج... أن ذلك هو سر قوة هذا الخطاب... عندما يكون حقيقياً. إنه في هذه الحالة يفرض نفسه عليك فرضاً: إما أن تأخذه ككل... وإما أن تتركه ككل.

أما الخطاب الذي ينسجه الماركسي «العربي» فما أيسر أن تفصل فيه بين المادة والشكل... بين القوالب العامة الجاهزة... والمادة الذائعة الجاهدة.

لماذا؟

لأنه يقدم نفسه في صورة خطاب أيديولوجي ساذج... خطاب ينافع عن نفسه في كل خطوة من خطواته، فيقدم هكذا، من ذات نفسه، الحجة على أنه خطاب «أيديولوجيا مستوردة» كما يتهمه بذلك «السلفي»... وإنه لكذلك فعلاً... ما دام لا يصنع قوالبه محلياً.

ثانياً: من أجل «فلسفة عربية» معاصرة

«ومهما يكن من أمر، فإن العالم العربي الحديث لم يتمنح بعد عن فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وليبنز وأسينوزا وكانت وبرغسون. ومعظم من اشتهروا فيه حتى الآن لا يعدون في نظرنا إلا كواكب، خفاقة تستضيء بنور غيرها فتتلاها دون أن تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلاً»^(١٥).

ذلك ما كتبه منذ عشرين سنة أحد رواد الدرس الفلسفي الحديث في العالم العربي الحديث، وهو بصند التاريخ للانتاج الفلسفي في الفكر العربي منذ بدء اليقظة العربية الحديثة... الانتاج الذي حاول تصنيفه إلى اتجاهات وتيارات، متبعاً نفس التصنيف الغربي (الاتجاه المادي، الاتجاه العقلي، الاتجاه الروحي، المذهب التكاملي، الاتجاه الوجودي، الاتجاه الشخصاني، الاتجاه العلمي) مما جعل منه هو الآخر مؤرخاً «يستضيء بنور غيره»...

وبعد أزيد من عشر سنوات من تاريخ إصدار هذا الحكم كتب أحد قدماء المتخرجين من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة مقالة بعنوان «هل هناك حقاً فلسفة عربية»^(١٦) يقول فيها: «إن ما سُمي بالاتجاهات الفلسفية العربية (المعاصرة) ليس أكثر من طبعات عربية - بحكم اللغة التي كتبت بها - لاتجاهات غربية خالصة، وهي طبعات تختلف بالطبع في صياغتها ودرجة استيعابها للأصول، ومبلغ تمثلها للتراث الغربي، ومن ثم افتقدت إلى السهات الخاصة، التي تشكل الطابع القومي الخاص، لكل فلسفة أصيلة».

حكم مماثل للحكم الأول... ولكنه يذكّرنا، هذه المرة، بالحكم الذي أصدره بعض المستشرقين على الفلسفة العربية في القرون الوسطى، وعلى رأسهم رينان الذي وصفها بأنها لم تكن سوى «فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية»... هكذا نجعل حكم الغرب علينا بالأمس يصدق على واقعنا في الحاضر... هل نحتاج إلى التساؤل عما إذا كان هذا الحكم يندرج في نفس الدائرة التي ينتمي إليها الأول، دائرة «يستضيء بنور غيره»؟

ومهما يكن، فإن ما نريد إبرازه هو كون «مؤرخي» ما يسمى بـ «الفلسفة

(١٥) جميل صليبا في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر الفلسفي في مائة سنة (بيروت: الجامعة، ١٩٦٢)، ص ٣٩٩.

(١٦) أمير اسكندر، «هل هناك حقاً فلسفة عربية؟» تخطيطاً عربية، العدد ٥ (أيلول / سبتمبر ١٩٧٤)، ص ٤١ - ٤٢.

العربية المعاصرة» واقعين، هم أيضاً، تحت ضغط الاشكالية العامة التي تنطبق هذه الفلسفة اشكالية «الأصالة والمعاصرة». إنهم إذ يعترفون لها بكونها «فلسفة معاصرة» - وإلا فكيف يمكن تبرير حديثهم عنها بوصفها كذلك - لا يرون فيها أية أصالة: إما لأنها «لا تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلاً» كما ينص الحكم الأول، وإما لأنها تفتقد «إلى السمات الخاصة التي تشكل الطابع القومي الخاص بكل فلسفة أصيلة» كما يقرر الحكم الثاني.

«الفلسفة العربية المعاصرة» ليست «أصيلة» وتفتقد العالمية... و«الفلسفة العربية المعاصرة» ليست «أصيلة» لأنها تفتقد «المطابع القومي الخاص» وقد يتساءل القارئ أي الحكمين هو الصحيح؟

ونجيب: هما معاً، حسب منطق نقائض وتناقضات الخطاب العربي المعاصر...

وبعد، فلقد كان بإمكاننا إدراج هذه الفقرة في الفصل السابق والاستعاضة بها عن تكليف القارئ مشقة التطواف معنا بين نصوص الوجه الآخر من الخطاب الفلسفي العربي المعاصر - الوجه الذي يقدم لنا «محاولات» المفكرين العرب المعاصرين إنشاء «فلسفة عربية» جديدة - أصيلة ومعاصرة - كان بإمكاننا الاكتفاء بذلك لو أن هدفنا في هذا الكتاب هو عرض المضامين وتحليلها والحكم لها أو عليها. ولكن بما أن هدفنا هنا هو فحص الخطاب نفسه، أي بيان طبيعته وجلاء نقائضه وتناقضاته، فإنه لا مناص لنا من التعامل معه من خلال نصوصه بهدف حمله على الكشف عن «عيوبه» بنفسه.

وبما أن الأمر يتعلق هنا بخطاب يريد أن يكون «فلسفة» أي بخطاب يقدم نفسه في صورة بناء فكري متمايك - أو على الأقل يفترض فيه الطموح إلى ذلك - فإننا سنتجنب عن عمد التعامل معه «فلسفياً». ذلك لأن الدخول معه في مناقشات «فلسفية» يعني «السقوط في حباله»، يعني الوقوع تحت ضغط اشكاليته، وبالتالي «التعاون» معه - لفائدته أو ضداً عليه - على إنتاج خطاب مماثل له... أي إعادة إنتاجه. الشيء الذي يعني في جميع الأحوال تغطيته إن لم يكن: احتضانه... هذا في حين أننا نريد أن نقضه، لا أن نتستر عليه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فيما أن هذا الخطاب «الفلسفي» لا يخفي نهوضه، بل يؤكد صراحة أو يفصح عنها ضمناً، فإنه سيكون علينا أن نحاسبه من هذا المنطلق كذلك، أي بوصفه خطاباً يريد أن يبدن نهضة فلسفية.

يتعلق الأمر إذن بالكشف عن تناقضات هذا النوع من الخطاب على المستويين:
المنطقي والأيديولوجي...

- على المستوى المنطقي لأنه يريد أن يكون «فلسفة».
- وعلى المستوى الأيديولوجي لأنه يريد أن يكون فلسفة «عربية».
- لنبدأ، إذن، بفحص «النساذج» الرئيسية، لنخلص إلى الحكم العام في الخاتمة.

إذا نظرنا إلى الفلسفات الوجودية التي عرفت في أوروبا في هذا القرن بوصفها تعبر من قريب أو بعيد، عن جوانب من الواقع الأوروبي، الاجتماعي - التاريخي، أي بوصفها شكلاً من أشكال الانعكاس الأيديولوجي للواقع على الفكر، وجدنا ما يبرر ظهورها وانتشارها وما يفسر أطروحاتها ودعائها في الواقع الأوروبي ذاته. فهل نستطيع أن نجد في الواقع العربي الحديث والمعاصر ما يبرر الدعوة إلى فلسفة «وجودية»؟

إذا نظرنا إلى المسألة من خلال منظور يقرأ العلاقة بين الفكر والواقع قراءة سطحية، ليربط بينها ربطاً ميكانيكياً سطحياً كذلك، أمكن القول إن ما عاناه العالم العربي من خيبة الأمل عقب الحرب العالمية الأولى بسبب تنكّر الحلفاء له وإجهاض الاستعمار لمشاريعه النهضوية بفرض الاحتلال المباشر عليه، كان «لا بد» أن يؤدي إلى نوع من الانكفاء على الذات والتفكير من «الآخرين»... وبالتالي حمل الفكر العربي على «الاستجابة» لأطروحات الفلسفات الوجودية في الغرب، باعتبار أن هذه الأطروحات نفسها كانت التعبير الأيديولوجي عن الواقع المأساوي الذي أفرزه في أوروبا تطور النظام الرأسمالي واستفحال تناقضاته التي انفجرت من خلال الحرب العالمية الأولى...

ولكن النظر إلى المسألة من خلال منظور جدلي يؤكد على العلاقة بين الفكر والواقع في إطارها الاجتماعي - الثقافي بكل ما يزرع به من ترابط وتعقيدات سيجعلنا نأخذ بعين الاعتبار الكامل المعطيات التالية: كون الفلسفات الوجودية في أوروبا جاءت لتعلن فشل الفلسفة المثالية - في ألمانيا خاصة - في حل مشاكل الفكر الأوروبي وتحقيق طموحاته من جهة، وبالتالي كونها ذات جوانب إيجابية تتمثل بكيفية خاصة في بعض أطروحاتها، كالقول بأسبقية الوجود على الماهية والتأكيد على قضايا الإنسان الأساسية كالحرية وغيرها، من جهة ثانية.

وهكذا فإذا كان «لا بد» أن تجد الفلسفات الوجودية الأوروبية أصداً لها في

عالمنا العربي نظراً للاحتكاك الثقافي مع الغرب من جهة ولطابع المأساة الذي طبع واقعنا من جهة ثانية، فإن المنطق - والمنطق النهضوي على الأقل - كان يفرض أن يتردد في عالمنا الفكري الجانب «الرافض» في الوجودية، أعني أطروحاتها حول الحرية والالتزام... الخ، لا الجانب اللاعقلاني فيها، خصوصاً والواقع المأساوي الذي كان يعيشه العالم العربي - ولا يزال - واقع يستحث الثورة عليه، لا تكريسه والاستسلام له. وبعبارة أخرى: إنه من الممكن أن يفهم المرء لماذا ترددت أصداؤه أطروحات وجودية معينة في العالم العربي مثل تلك التي تطرح قضية الحرية، كما حصل في مجال الأدب لاحقاً، ولكن الذي لا يمكن المرء أن يجد له مبرراً ما هو تبني الأطروحات الظلامية في الفلسفات الوجودية. لقد كان هناك في أوروبا ما يبرر حملات التشكيك في العقل والعلم - على الأقل لأن العقل كان هناك في صراع مع نفسه، ولأن العلم كان يجتاز إحدى أزمتي نموه - أما في العالم العربي فلا شيء كان يبرر أو هو يبرر الآن حملات التشكيك تلك، خصوصاً إذا نظرنا إلى الأمور من موقع التطلع إلى النهضة، بله انجاز الثورة.

ذلك ما يفرضه المنطق، منطق العقل ومنطق التطور معاً... ولكن الأمور في عالمنا العربي يبدو أنها «لا تخضع» لأي من المنطقين. فالوجودية التي رُوج لها رائدها في الفكر العربي^(١٧) منذ أوائل الأربعينات من هذا القرن قد تبنت أكثر الأطروحات لا عقلانية في الفلسفات الوجودية، بل إنها، أكثر من ذلك - مكنت عن كل ما يمكن أن يصلح للتوظيف في العالم العربي لخدمة قضيتهم الأساسية قضية النهضة، قضية التحرر السياسي والفكري... كل ذلك دون أن يشعر صاحبها بأي تناقض بين «وجوديته» المفرطة في ذاتيتها وبين الإطار الفكري النهضوي التي تتحرك داخله.

يتعلق الأمر، إذن، بإيراز الطابع اللاعقلاني المهيمن في هذه «الوجودية» فضلاً عن الكشف عن تناقضاتها على مستوى الخطاب الذي تعبّر به عن نفسها.

يصرّ رائد الوجودية في العالم العربي على تكريس ثنائية صعيمة على المستويين: الانطولوجي والمعرفي. فعلى المستوى الانطولوجي هناك «الوجود الفيزيائي» من جهة، و«الوجود الذاتي» من جهة ثانية، (لاحظ غياب الوجود الاجتماعي: المجتمع والتاريخ). أما على الصعيد المعرفي فهناك «العقل» وهو خاص بالوجود الفيزيائي، وهناك «الوجدان»^(١٨) وهو خاص بالوجود الذاتي. وبما أن موضوع فلسفة صاحبنا هو

(١٧) يتعلق الأمر بالأستاذ عبد الرحمن بدوي. ويعتمد في هذا العرض على كتابه الأساسي: الزمان الوجودي الذي كتبه عام ١٩٤٣ كما ينص على ذلك في صدره. هذا والطبعة التي سنحيل إليها هي الطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٥٥ من مكتبة النهضة المصرية في القاهرة.

(١٨) يعرف بدوي الوجدان بأنه والملكة التي تعاني بها الوجود بما هو عليه في نسجه التوتر على حال =

الوجود الذاتي، فإنه يرى أن من أولى المهام التي يتعين القيام بها هي الزام العقل حدوده - أي حدود الوجود الفيزيائي - ومنعه بالتالي من التناول على الوجود الآخر... الوجود الذاتي (ص ٢٠٨).

إذا كان منطق العقل يقوم على مبدأ عدم التناقض فإن منطق الوجدان «يحفظ للتقابل بكل حيلته وتوتره» ولذلك فهو «منطق التوتر»... وبما أن الوجود هو نسيج من التناقضات، فمن «يستطيع الزعم بأن الوجود معقول كما خيل للمثاليين والعقليين بوجه عام؟» ثم يضيف: «ونقصد بالمعقول هنا ما يسير على قاعدة المنطق التقليدي. أوليس في القول بأن الوجود نسيج الأضداد وأن كل شيء يحتوي على التناقضين في آن واحد، قضاء على مبدأ هذا المنطق المعقول، مبدأ عدم التناقض؟ إن الوجود الواقعي لامعقول من ألفه إلى يائه، لأنه كما رأينا نسيج من المتقابلات، وكل متقابل له من الدرجة ما لمقابلته تماماً، أعني الدرجة في حقيقة الوجود، فلا مجال بعد للتحديث عن المعقولة، بمعنى السير على مبدأ عدم التناقض. إنما يصح هذا المبدأ في مملكة الفكر وحدها، مملكة المجردات، أي اللاوجود بمعنى انقطاع الوجود» (ص ١٨٢).

نحن هنا لا نناقش، وليس من مهمتنا أن نناقش رائد الوجودية في الفكر العربي المعاصر، في أطروحاته الوجودية. فقد نسلم له بـ «حرية» المعاناة «الوجودية» بالطريقة التي يرتضيها. وأكثر من ذلك قد نسلم له - بدلاً على الأقل - بأن مبدأ عدم التناقض إنما يصح العمل به في «مملكة الفكر وحدها، مملكة المجردات» حسب تعبيره. ولكن يبقى مع ذلك أن خطابه، أي كلامه عن الوجودية كما يفهمها أو يعانيتها، جزء لا يتجزأ من «مملكة الفكر». وإذا كان الأمر كذلك - وهل الكلام شيء آخر غير التعبير عن الفكر - فهل يجوز له عدم التقيد - حين الكلام - بمبدأ عدم التناقض؟ وبعبارة أخرى إذا كان منطق الوجود، الوجود الحي، الذي هو دوماً في «مشاققة مع نفسه» يقوم على الغاء مبدأ عدم التناقض واستبداله بمبدأ «توتر الوجود مع ذاته باستمرار» كما يقترح صاحبنا، فهل يجوز لخطابه ما حول الوجود المتوتر هذا - أو حول غيره من الموضوعات - أن يتحرر من التقيد بمبدأ عدم التناقض؟

أظن أن الحديث عن «منطق الوجود» لا يمكن أن يتم بغير «منطق العقل»... وبالتالي لا بد من التقيد بمبدأ عدم التناقض... وإلا كان هذا الحديث حديثاً متناقضاً، بل «متهاشاً» باصطلاح الغزالي.

«العاطفة والإرادة». بلوي، نفس المرجع، ص ٢٠٦. هذا ويشير إلى صفحات الكتاب داخل النص كما تعلق الأمر باستشهاد.

وفي المعطيات التالية ما يبرر الحكم على خطاب صاحبنا بالتناقض... بل بالتهافت.

يعرض رائد الوجودية في العالم العربي المعاصر نظريته في الوجود قائلاً: «الوجود في نظرنا مكوّن من ذوات كل منها قائم بنفسه، مغلق عليه في ذاته، ولا اتصال مباشر بين ذات وأخرى، أي أننا نتصور الوجود على نحو الكم المنفصل. وإذا كان كذلك فلا مجال إذن للقول بالاتصال المباشر» (ص ١٨٨). وهو إذ يقرر ذلك يؤكد «بكل وضوح وتمييز: إن الوجود وجود الذات، وهذه الذات ليست واحدة. ثمة كثرة لا نهاية لها وكل ذات مستقلة عن غيرها مغلقة على نفسها، تكون بذاتها كلاً واحداً والاتصال معدوم بين الذوات، فهي على هيئة وحدات عديدة لا سبيل مطلقاً إلى اجتياز ما بينها من هوات بطريقة متصلة وإنما السبيل إلى ذلك بواسطة الطفرة من الذات إلى الذات» ثم يضيف: «الطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق، أي الذي لا يستلزم أي وسط تجري فيه، وإلا وقعنا في الاتصال، أي فيما حاولنا تجنبه. أما كيف تيسر الطفرة على هذا النحو، فتلك هي المشكلة التي لا نستطيع حلها بطريقة معقولة، لسبب بسيط هو أنها بعينها اللامعقول الأكبر. ولكي نفهم فكرتها على هذا النحو لا بد من القول بفكرتين: اللامعقول واللاعلية» (ص ١٩١).

يمكن أن نطرح هنا سؤالاً جانبياً فنقول: كيف يمكن أن «نفهم» - وعملية الفهم عملية عقلية - باعتقاد فكرتي اللامعقول واللاعلية؟ كيف يمكن في إطار اللامعقول واللاعلية ممارسة «الفهم» أي المعقولة؟

يمكن التفاوض عن مثل هذه التناقضات «الجزئية»، ولكن الذي لا يمكن السكوت عنه هو التناقض «الأكبر» - نضعه هنا مقابل عبارة اللامعقول الأكبر - الذي يخلص الهيكل العام لهذا الخطاب. إن صاحبنا يقدم لنا الوجود الذاتي في مقابل الوجود الفيزيائي، والوجدان في مقابل العقل، ويؤكد كما أبرزنا ذلك من قبل على ضرورة الفصل بينهما قصد الخيلولة - كما يقول - دون طغيان العقل على ميدان الوجدان (ص ٢٠٨). ومع ذلك كله لا يتردد صاحبنا في التماس السند لمذهب الوجودي من العلم، أي من العقل وعملته. يقول مثلاً: «وقد أتت النتائج الأخيرة للفيزياء مؤيدة لما نقول هنا عن اللامعقول» (ص ١٩١). وأيضاً «فما انتهى إليه العلم، إذن، من القول باللامعقول واستبعاد التسلسل العلي المتصل هو ما نؤكد نحن هنا من الناحية الوجودية في قولنا بالطفرة الوجودية. والغريب أن الشبه بين مذهبنا ونتائج الفيزياء لا يقتصر على هذا القدر من القول باللامعقول واستبعاد العلي، بل يمتد إلى إلغاء فكرة المتصل في تركيب المادة والضوء على السواء» (ص ١٩٣ - ١٩٤)، ويضيف قائلًا «وهكذا نرى أن نتائج الفيزياء المعاصرة تسير في نفس الاتجاه الذي قلنا به فيما يتصل

بالوجود الذاتي بوجه عام، ومن الواضح أنه إذا كنا في الفيزياء نهب الذرات فردية كاملة ونقول بالانفصال في تركيب المادة والضوء، فمن باب أولى أن نجعل للذوات الواعية استقلالاً كاملاً وعزلة، وأنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالطفرة، وإلا كنا نمنح المادة من الاستقلال والفردية ما نحرم منه الذات الواعية. فالحق بوجوب الطفرة ضروري إذن في الوجود الذاتي ضروريته في الوجود الفيزيائي. ليس هذا وحسب، بل إن «الوضع الأخير كما وضعته الميكانيكا التجمعية يؤيد أيضاً ما نقوله هنا من ضرورة المواصلات إلى جانب الطفرة فهي تريد أن تحقق المواصلات بواسطة فكرة الموجة، ويربطها كل جسيم بموجة ربطت بين المتصل والمتفصل وهذا ضروري من الناحية الوجودية نفسها» (ص ١٩٨).

وبعد، فهل يبقى مع هذا من معنى لقول صاحبنا: «ولا يجب مع ذلك أن نعد هذه الاهبة بالفيزياء دليلاً على حاجة علم الوجود إلى تبرير نتائجها بواسطة نتائج الفيزياء؟» (ص ١٩٨).

الواقع أننا لسنا هنا أمام تناقض هيكلي في خطاب صاحبنا وحسب (استبعاد العقل والعلم، ثم الاستنجااد بهما)، وإنما نحن أمام «وجودية علمية»: وجودية تريد أن تؤسس نفسها على بعض النتائج الالهيستيمولوجية التي أفرزها تطور العلم في أوائل هذا القرن عند اكتساحه عالم الذرة. وحتى في هذا المجال لا يخلو خطاب صاحبنا من التناقض، ذلك لأنه عندما يصف فكرة «الطفرة» بأنها «اللامعقول الأكبر»، ينسى ما سبقه بعد عن الحل الذي اقترحه الميكانيكا الموجية لتجاوز مشكلة «الطفرة» هذه وهو الحل الذي أضفى المعقولة عليها (ربط كل جسيم بموجة).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة إلى أن صاحبنا يتجاهل قضية الأسبقية التاريخية عندما يقول «والغريب أن الشبه بين مذهبنا ونتائج الفيزياء لا يقتصر على هذا القدر...» إن القضية هنا ليست قضية «شبه» بل قضية أسبقية تاريخية. ذلك أن مفاهيم «الانفصال» و«الطفرة» و«اللاحتمية»... الخ قد ظهرت وراجت في الفكر العلمي والفلسفي منذ العقد الأول من هذا القرن، أما هو فقد كتب رسالته في العقد الرابع بعد أن انتشرت هذه المفاهيم وشاعت وانتقلت من الميدان العلمي الضيق إلى الصحافة والشارع... وإذن فمن الضروري - إحصاءاً للحقيقة التاريخية - تحويل الجملة التي وردت في خطاب صاحبنا، وهي قوله: «وهكذا ترى أن نتائج الفيزياء المعاصرة تسير في نفس الاتجاه الذي قلنا به»، (ص ١٩٧)، من الضروري تحويلها كما يلي: «وهكذا ترى أن الاتجاه الذي قلنا به يسير منسجماً مع نتائج الفيزياء المعاصرة».

ونحن عندما نقف عند هذه المسألة «الجزئية»، لا نفعل ذلك رغبة في «إحصاء

الأنفاس»، كلا. إن الأمر يتعلق هنا بآلية من آليات الخطاب النهضوي العربي المعاصر التي يتعين الكشف عنها وفضحها. فكما يقرر الخطاب السلفي، مثلاً، أن نتائج العلوم الحديثة تأتي كل يوم لتؤكد ما «سبق أن قرره» هذا الجانب أو ذاك من تراثنا. أي ما نقرره نحن بعدياً بالتياب عن أسلافنا. فكذلك يقرر الخطاب الفلسفي «الوجودي» العربي أن نتائج العلوم المعاصرة جاءت لتؤكد ما قرره هو بعدياً في ميدان الوجود... و«العقل العربي» لا يشعر بأي تناقض في مثل هذه الحالات: هو ينسج - هنا - على منوال العلم ليخرج بالنتيجة التالية، وهي أن العلم جاء - «فيما بعد» - مصداقاً لما بين يديه. إنها النظرة السحرية للعالم التي ما زالت ذات نفوذ كبير في هذا العقل، العقل العربي.

هناك جانب آخر لا بد من الإشارة إليه، ودائماً في إطار ربط الخطاب «الوجودي» الذي نحن بصدده بآليات الخطاب النهضوي العربي وخصائصه. يتعلق الأمر هذه المرة بآلية «التوفيق»، التي نحاول إخفاء نفسها هنا. ذلك أن المادة المعرفية (النظريات والآراء والمفاهيم والأفكار...) التي اعتمدها صاحبنا تتألف من جملة من المعطيات والمقولات ترجع إلى خطابين متنافرين بطبيعتهما: معطيات ومقولات الخطاب العلمي، ومعطيات ومقولات الخطاب الوجودي بشقيه اللاهوتي (كيركغارد) والميتافيزيقي (هيدغر). وهكذا يمكن القول إن الجانب «الأصيل»، في خطاب صاحبنا ينحصر في محاولة التوفيق بين هذين النصين من المعطيات... ومن سوء الحظ فإن عملية التوفيق هذه غير ذات موضوع.

على أن التوفيقية الثاوية وراء خطاب رائد الوجودية في فكرنا العربي المعاصر لم تكن غير ذات موضوع وحسب - بمعنى أنها تفتقد ما يبررها - بل إنها جاءت لتكرس اللامعقول بأعنف مظاهره ملتزمة له السند من العلم. نعم لقد ثارت الفلسفات الوجودية في أوروبا ضد «العقل»... لكن لا «العقل»، هكذا بالإطلاق، بل ضد نوع من الفلسفات العقلية هو بالذات المثالية الألمانية وعلى رأسها مثالية هيغل. أما صاحبنا فقد نقل المعركة من معركة ضد المثالية إلى معركة ضد العقلانية عموماً، بل ضد العقل في كل زمان ومكان. وهذا ما يلاحظ بوضوح في بعض قراءاته «الوجودية» للتراث الفلسفي في الإسلام حيث نجد اللامعقول ويهاجم كل معقول^(١٩).

• • •

(١٩) انظر على سبيل المثال المقدمة التي صدر بها كتابه: شخصيات قللة في الإسلام. وكذلك مقالته: Abdurrahman Badawi, «L'Humanisme dans la pensée arabe», *Studia Islamica*, VI MCMLVI.

نستطيع القول إن ما حاول خطاب «الوجودية العربية» إخفاؤه بين ثنايا التعبير «الفلسفي»، قد ورد مكشوفاً في خطاب «الجوانية»، التي فضلت أن تكون صريحة صراحة الأسلوب الصحفي. إن «الجوانية»^(٢٠) لا تكتفي بالإعلان عن طبيعتها النهضوية، بل تصر كل الإصرار على تقديم «التفقيسة» و«اللاعقلانية»، و«الوعظية»... الخ على أنها «أصول عقيدة» و«فلسفة ثورة» وإلى القارىء البيان.

يقول صاحبها: «الجوانية اسم أطلقت من سنين على فلسفة اهتمت إليها بعد طاعة النظر في أمور النفس ومشابعة التأمل في بطون الكتب مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس» (ص ٩).

والجوانية ليست «فلسفة» وحسب، بل إنها «عقيدة مفتوحة تأبى الركون إلى «مذهب» أو الوقوف عند «واقع» وتتجه إلى «المعنى» و«القصيدة» من وراء اللفظ والوضع، وتتحول إلى «الفهم» و«التعاطف» لا إلى الحفظ والتقرير، وتدعو إلى العمل البناء مؤسساً على النظر الواعي، وتلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل» (ص ١٠).

والجوانية ليست عقيدة شخصية وحسب، بل هي «فلسفة ثورة لأنها نابعة من أملاق هذه الأمة الثائرة، ولأنها محاولة أيديولوجية لتحقيق أمرين لا بد منهما في مرحلة تطورها التاريخي: الأول عودة إلى ماضينا ومراجعة له، والثاني انجاء إلى مستقبلنا وإعداد له. وهي فلسفة ثورة أيضاً لأنها تشد المثل الأعلى في علياته بلا ترخص في السعي إليه، ولأنها تؤمن بأن القوة المحركة للتاريخ هي قوة المبادئ وإرادة التغيير والطموح إلى تقويم للأشياء جديدة» (ص ١٠).

والجوانية ليست سهلة المأخذ كما قد يتوهم قارىء هذه السطور، بل هي «رحلة فلسفية طويلة» لا بد لمن يريد الاطلاع على «أسرارها» من أن يتهياً نفسياً. «وهذا التهيؤ الخاص يتطلب من صاحبه جهداً روحياً خاصاً، يتطلب أن ينظر إلى الأمور «بعيون الروح» التي تحدث عنها أفلاطون، ويتطلب كذلك «الانتباه الذهني» الذي جعله ديكرت شرطاً لتنظيم الأفكار ولقيادة العقل الباحث عن الحقيقة أو ذلك «الوعي الترنسندنشالي» الذي رآه كانت مصباحاً لجميع عمليات التفكير...» (ص ١٤).

لا بد من كل ذلك وأكثر لأن «الجوانية على الطريق دائماً، ولا تعرف الوقوف

(٢٠) عثمان أمين، الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٤). هذا ومشتبه داخل النص إلى الصفحات، كما هي حالتنا.

ولا تريد الانغلاق» انها «محاولة للتعبير عن إيماننا العميق بضرورة الميتافيزيقا وكرامة المعرفة وسلطان الأخلاق» (ص ٢٦). ولذلك فهي تقوم على «تقديم الذات على الموضوع والفكر على الوجود، والإنسان على الأشياء، والرؤية على المعانية، والتمييز بين الداخل والخارج، وبين الكيف والكم، وبين بصر العقل وبصر العين» (ص ١٢١). فهي إذن «تنطوي على ضرب من الميتافيزيقا يمكن أن نسميها ميتافيزيقا «الرؤية الواعية» التي هي أقرب إلى الرؤية الفنية» (ص ١٢٧) ميتافيزيقا «تتبنى تفرقة الغزالي بين الرؤية «الحدسية» أو «النور الذي يقذفه الله في القلب» وبين طريق المشاهدة الحسية أو التحليل المنطقي» (ص ١٢٩). و«الجوانية مؤمنة إيماناً راسخاً بأن القوة الحقيقية هي قوة الروح والمثل الأعلى» (ص ١٣٧). ومع ذلك فيجب الانتباه إلى أن «الفلسفة عموماً والجوانية خصوصاً لا تعارض العلم ولا تناقضه لأن لكل منهما مجاله ومهمته». وإذن، «لا تنافر بين العقل والحدس، بل هما عندنا متكاملان، وكل ما في الأمر أن الحقيقة يدركها العقل تجزئة وتبعيضاً في حين يدركها الحدس احاطة واجمالاً» (ص ٢٥).

بعد هذا الوصف الخارجي - ولتقل «البراني» - الذي تقدمه «الفلسفة الجوانية» عن نفسها يقف القارئ متلهفاً إلى التعرف على «مكوناتها» و«جواهرها»... ولكنه سرعان ما يبدأ في الإحساس بخيبة الأمل وهو يتقدم في قراءة «مدونة» صاحبها. ولا ترجع خيبة الأمل هذه إلى إحساس القارئ بعدم قدرته على «الفحص» نتيجة عدم «التهيؤ الخاص» المطلوب منه في أول الكتاب... بل بالعكس، فصاحب الجوانية لا يقدم لا على مستوى الخطاب ولا على مستوى «الرمز» - ما يتطلب تفكيراً أو معاناة... والحق أن ما يميز «الجوانية» عن مثيلاتها - أو على الأصح عن الفلسفات التي تلتقي معها في الاسم فقط - هو أنها ليست «جوانية» لا في أسلوبها ولا في مضمونها... فكل شيء فيها واضح وضح وضوح المقالة الصحفية.

تريد «الجوانية» أن تجمع بين الماضي والحاضر. وهكذا تقدم لنا «قراءات» جوانية في اللغة وبعض جوانب التراث لا تخلو من تعسف... و«قراءات» جوانية كذلك في قضايا الحاضر مثل «الاشتراكية» و«الثورة»... لا تخلو من «طرافة»...

وهكذا فالأخلاق الإسلامية مثلاً وأخلاق جوانية» لأن العنصر الجواني في الأفعال هو حسن النية واستقامة الضمير (ص ١٩٨)، و«الجوانية تراعي ما يمكن أن نسميه في أخلاقيات أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) بلزوم الوسط» (ص ٢٠٤) وهي أيضاً أساس الأخلاق عند الصوفية كالغزالي وغيره.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فالجوانية ليست مجرد تجربة شخصية كالصوف مثلاً بل هي «فلسفة قومية» وهي «روح الاشتراكية» (ص ٢٤٠) وأكثر من

ذلك فـ «الأمة العربية» تحمل رسالة جوانية» (ص ٢٢٥). ذلك أن «الأمة العربية» مثالية ومثالياتها تقوم على مبدئين جوانيين: العقل والأريحية. والعقل الذي يعتمد العربي عليه هو المتجلى في الإيمان بالحق وفي تقديس العدالة (...). أما الأريحية فلا نزاع في أنها فضيلة عربية، إنها تسعى أن ينسى المرء نفسه وأن يعطي من نفسه لغيره... (ص ٢٢٥) وأما رسالة الأمة العربية فتتلخص في أموره منها «رعاية الكرامة الإنسانية» و«نشر الروحية» وتحقيق «الاشتراكية الديمقراطية التعاونية» لأن المجتمع العربي كما قلنا يعلي من شأن العقل والأريحية ولذلك وجب أن تقوم اشتراكيته على علاقات الأخوة والصداقة بين أفرادها» (ص ٢٣٠) ليس هذا وحسب، بل إن «الاشتراكية العربية» ليست نظريات ولا «إيديولوجيات» ولا قوانين ولا مظاهر، بل هي أصول عقيدة قد استقرت في النفوس وجرت مجرى الطلائع فأصبحت فلسفة ثورة إنسانية تتمثل في العطف على المحرومين والمظلومين والاستنكار للمحتكرين والمستغلين وتؤمن بسيادة الشعب والمساواة بين المواطنين» (ص ٢٤٣).

وليس «الماضي» و«الحاضر» وحدهما الجوانيين... بل إن اللغة العربية التي تجمع بينهما جوانية كذلك. هي جوانية بمعنى أنها لغة الاتصال المباشر بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، هي لغة حسية وليست لغة استدلالية. بل إن «أول السمات التي تتميز بها لغة القرآن هي أنها تنحون نحواً من المثالية لا نظير له في أية لغة من اللغات الحية المعروفة» (ص ١٥٢) وآية ذلك «أن لغتنا في طبيعة بنيتها وتركيبها لا تحتاج الجمل الخبرية فيها إلى إثبات ما يسمى في اللغات الغربية بفعل الكينونة» (ص ١٥٣). ولعل هذا الاضطراب في اللغات الغربية الحديثة (إلى فعل الكينونة) سبب من أسباب ما اعتاده الناس في الغرب من التماس شهادة خارجية حجة لكل قضية خارجية عقلية تحتل «الصدق» و«الكذب» كما يقول مناطق العرب، وكان مغيار «الحق» عندهم هو مطابقة ما في الذهن لما هو خارج الذهن، وكان الوجود «المعني» مقدماً على الوجود «الذهني» (ص ١٥٥). أما اللغة العربية فهي «تفترض أولاتياً وابتداءً أن مجرد اختطار المعنى في الذهن، وهو مجرد ثبوت «الآية» أو وجود الذات العارفة التي تقرر المعنى، كافٍ وحده لإثبات هذا المعنى» (ص ١٥٧) وبعبارة أخرى «أن اللغة العربية تفترض دائماً أن شهادة الفكر أصدق من شهادة الحواس» وأن «الماهية متقدمة على الوجود» (ص ١٥٧). ومن هنا كان «لغتنا العربية أثراً كبيراً في تكوين عقليتنا وتبديل فكرنا وتصريف أفعالنا وهداية سلوكنا يفوق كل أثر سواء» (ص ١٥١)، بل إن «هذه النظرة الجوانية الأصيلة في اللغة العربية كان لها قطعاً أثر كبير في نزوع أهل الأصالة من المفكرين إلى اتخاذ الجوانية فلسفة متميزة لهم في أمور الدين والأخلاق والسياسة على السواء» (ص ١٦٣).

وبعد فما عسى أن ينتظر منا القارىء قوله حول خطاب «الجوانية»؟ لقد التزمنا

السكوت عن المحتوى والمضمون، لجعل انتباهنا كله ينصرف إلى شكل الخطاب وآلياته، ولكن يبدو أن المضمون التلقيني الزاخر بالتناقضات والادعاءات في كلام الجوانية عن نفسها قد أضفى نوعاً من «المشروعية» على تناقضاتها على مستوى الخطاب، ولذلك غدا من الصعب الفصل فيها بين «الشكل»، و«المضمون». وإذا فتنح سنظلم خطابها إن تحدثنا عن «الشكل فيها» وسكتنا عن المضمون... ولذلك سنسكت عنها معاً حتى نكون أكثر عدلاً.

ومع ذلك لا بد من كلمة حول دلالة «الجوانية» بالنسبة لموضوعنا. والواقع أن أهمية «الجوانية» بالنسبة لنا ليست فيما تدعيه أو تثبته، ولا في الطريقة التي بها تدعي وتثبت... بل إن أهميتها بالنسبة لموضوعنا في كونها تطرح نفسها كبديل لـ «البرانية»^(٢١) أي كبديل للمعرفة العقلية التي تعتمد البرهان التجريبي والاستدلال المنطقي، ولذلك نجد أنها تنتسب إلى روحانية الغزالي عندما يتعلق الأمر بطلب سند من التراث، وإلى روحية برغسون عندما يتعلق الأمر بطلب سند من الفكر الأوروبي المعاصر، ومن هنا كانت «الجوانية» تقدم نفسها على أنها فلسفة «العقل العربي» المشدود بألف وثاق إلى «اللاعقل» في تراثنا العربي الإسلامي. والمتطلع إلى الارتفاع إلى مستوى «اللاعقل» في الفكر الأوروبي المعاصر. وذلك مظهر آخر من مظاهر إشكالية «الأصالة والمعاصرة» في فكرنا العربي المعاصر... مظهر تتخذ فيه هذه الإشكالية صورة الجمع بين «أصالة» اللاعقل العربي و«معاصرة» اللاعقل الأوروبي... كل ما ينتمي إلى الماضي العربي «أصيل»... وكل ما ينتمي إلى الحاضر الأوروبي «معاصر»... حتى ولو كان الأمر يتعلق باللاعقل هنا وهناك.

ذلك هو الدرس الأساسي الذي تقدمه لنا الجوانية. فلنقنع به وحده... ولننتقل إلى لون آخر من ألوان الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

من خصائص الخطاب الفلسفي أنه يقبل التلخيص و«التمطيط» والشرح والتعليق، والحكاية والتأويل... سواء باللغة التي كتب بها أو بأية لغة أخرى... ذلك لأنه خطاب عقل - والعقل مشترك بين الناس. وإذا كنا قد اخترنا في هذا الكتاب ترك المؤلفين يتحدثون بأنفسهم ومن خلال نصوصهم، لأن ما يهمنا هو الخطاب وليس مضمون الخطاب... فإننا سنكون مع صاحب «الفلسفة الرحمانية» مجبرين على ذلك. إننا سنكون مضطرين إلى ترك الكلمة له، وله وحده، طول الوقت

(٢١) معروف أن صاحب «الجوانية» قد خاض معركة «كلامية» مع صاحب «البرانية» داعية الوضعية المنطقية سابقاً زكي نجيب محمود.

الذي يستغرقه التعامل معه... ذلك لأن خطابه «الرحماني» لا يقبل «النيابة» عنه كما سيلاحظ القارئ ذلك بنفسه. وإذن فتقتصر مهمتنا على فتح الأقواس وإغلاقها: على الاختيار بين نصوص تكرر نفسها في كل كتاب من كتب صاحبها... بل داخل الكتاب الواحد...

يعلن صاحب «الرحمانية»^(٢٢) عن «انشاء فلسفة عربية يتحول بها ما نسجت الحياة عفواً إلى مستوى من الشعور، بحيث نشترك مع العناية (الإلهية) في تعيين مصيرنا، نشترك بذلك هذه المرة ونحن أحرار» (٢ - ٤) «فلسفة تؤدي بنا إلى نتيجتين هامتين: الأولى إرساء فكرة البحث على قواعد صحيحة، والثانية إسهام العرب إسهاماً جديداً وحاسماً في التراث الانساني» (١ - ٣٢).

فلسفة عربية... من أجل البحث والنهضة...

جميل... ولكن بأي معنى هي «عربية»؟... وبأي معنى تفهم «النهضة»؟

يؤكد صاحب «الرحمانية» أن «للعرب فلسفة كاملة قائمة في ثنايا لغتهم، لم يصبر عنها حتى الآن أي مفكر آخر تعبيراً كلياً، إذ إن أحداً منهم لم ينتبه إلى أن الطريق التي تؤدي إليها يجب أن تستند إلى فهم اللغة العربية. فاللغة العربية بما لها من قوة بيانية خاصة تدع لكل معنى من المعاني الوجودية الكبرى صورة تستقطب وتؤديه بأمانة» (١ - ٣٢) وهو يخبرنا أن هذه الفلسفة قد انبثقت في ذهنه دفعة واحدة عندما كان بصدد دراسة المعجم العربي. لقد لاحظ أنه بينما تسرد معاجم اللغات الأوروبية مفرداتها مرتبة حسب تسلسلها الأبجدي، يعتمد المعجم العربي إلى وضع كل كلمة مع أسرته المعبر عنها في المصدر. وهو يرى أن هذا الاختلاف ليس مجرد صدفة بل هو يرجع إلى اختلاف مجموعتين لغويتين في طبيعتهما: المجموعة العربية أو السامية، والمجموعة الآرية الغربية، وبالتالي إلى الاختلاف بين عقليتين أو بين نظرتين إلى الوجود، وبكلمة واحدة: بين «فلسفتين» عربية وأوروبية.

يتعلق الأمر إذن، لا بفلسفة عربية مستوحاة من معطيات الواقع المعاصر، واقع العرب في القرن العشرين، الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والفكري، بل، بـ «الفلسفة العربية» الشاوية وراء كلام العرب، الكامنة في لغتهم وألفاظهم، «الفلسفة» التي بها تميزوا ويتميزون، عن الأقاليم الأخرى. إنها إذن «فلسفة قومية».

(٢٢) ذكرى الأرسوزي، المؤلفات الكاملة، ٤ مج (دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ - ١٩٧٤) وقد صدر للمجلد الأول عام ١٩٧٢ والثاني عام ١٩٧٣ والثالث والرابع عام ١٩٧٤. هذا ومنحيل داخل النص إلى هذه الطبقات: الرقم الأول يشير إلى المجلد والثاني إلى الصفحة.

بالمعنى الأعمق للكلمة، الفلسفة التي تعبر عن ماهية الأمة، ماهيتها «الاجتماعية» و«الروحية».

وإذن، فد «النهضة»، بالنسبة للعرب ليست - هنا أيضاً - إنشاء شيء جديد بل هي بعض ما مضى من حقيقة الأمة العربية وجلاء لأصالتها كما تحترتها اللغة... لغة الضاد. ذلك لأنه ولما كان صرح ثقافتنا، من فقه وآداب وفنون، قد شيد على المعاني المنطوية في الكلمات، وكانت المعاني ذات جذور في صميم الحياة، مستقلة كسل الاستقلال عن تطفل العقل في اجتهد المجتهدين، فقد أصبح البعث عندنا في العودة إلى ينبوع، إلى الخدس المتضمن في الكلمات... وبعبارة أخرى إن «لغتنا التي هي أبلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا هي مستودع لثرائنا. فما لنا إلا أن نعود ونحيها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة. إن مثل كل كلمات لغتنا كمثال البذرة من النبات، يضم فيها المعنى ضمور الحياة في البذور، فليس للذهن إلا أن يتمثلها حتى يصبح الخيال من استجلائه معناها بمثابة الموسم من استجلائه كوامن الحياة» (١ - ٢٩٨). وإذا كان عالم المستحاثات Paléontologie يبحث بخياله الفني في أجزاء الهيكل العظمي المبعثرة في جوف الأرض بالوحدة الحياتية التي أنشأتها، فالعربي أيضاً بدراسته لسانه الذي تتلخص فيه كافة تجليات أمته دراسة توليدية Génétique، ويإنماد ذلك ببعثه الموجات التاريخية التي تحفقت فيها هذه التجليات بسيطرة الأمة على القدر، تنكشف له ماهية أمته فيرتقي بهذا الكشف من الناسوت إلى اللاهوت» (١ - ١٠٨).

«النهضة»، «بعث الموجات التاريخية»، اكتشاف «ماهية الأمة»، الارتقاء من «الناسوت إلى اللاهوت»... كل ذلك من خلال دراسة اللغة العربية والوقوف على أسرارها؟

كيف؟

إن نقطة البدء هي إدراك «خصوصية» الكلمة العربية. وإذا تساءل المرء: «إلام يرجع الاختلاف بين اللسان العربي وبين اللغات الأخرى؟» كان الجواب: «إلى بدائية لساننا إلى جذور كلامنا في الأصوات الطبيعية، إلى أصالة العلاقة بين الكلمة ومضمونها، وتعبير آخر إلى العلاقة الطبيعية بين الصورة الصوتية والمعنى» (١ - ١١). بيان ذلك «إن اللسان العربي اشتقاقى البناء ترجع كافة كلماته إلى صورة صوتية - مرئية عقتبة مباشرة عن الطبيعة: عن الطبيعة الخارجية تقليداً للأصوات الحاصلة فيها مثال ذلك «نر»، «فقر»، «خر»، «خش»، «زم»... أو عن الطبيعة الانسانية بياناً لمشاعرها، مثال ذلك «أن»، «أه»... وهكذا فد «الكلمات العربية لم تول ذات جذور في الأصوات الطبيعية، وأن اللسان العربي لم يزل محظوظاً بنموه نحو

أداة بيانية متكاملة منذ ظهور الإنسان حتى الآن. ونحن نعني بظهور الإنسان مرحلة الانتقال من عبارة الهيجان (= التعبير بالانفعال) الطبيعية إلى الكلمات التي تعبر عن معاني يعيش بها الوجدان، كالانتقال من «آخ» التي هي عبارة عن التوجه إلى «الأخ» و«الأخوة» و«الأخاء» أو كالانتقال من «أن» إلى «أنا» والأناية... (١ - ٤٦).

وإذن فهذه الكلمة العربية ليست (...) رمزاً يلتصق به المعنى عرضاً واتفاقاً، كما هي الحال في تعريف الكلمة في اللغات الأوروبية، بل إنها صورة تتألف من صوت وخيال مرثي ومن معنى هو قوام تألفهما (١ - ٣٠٤) ذلك أنه «بينما كانت الكلمة في اللغات الهندية والأوروبية تتحول من صورة إلى رمز، فتمهد بهذا التحول لذهن صاحبها أن يدرك النظام قانوناً في الكون وعدلاً في المجتمع وعقلاً في النفس، كان اللسان العربي يوجه بنيانه الاشتقاقي في ذهن متكلميّه نحو المعنى الذي هو مصدر النظام. إن الكلمة العربية من المعنى الذي أنشأها بمثابة الجسد من النفس، تحمل طابعه وتكشف عنه، حتى إذا اتجهت المشتقات متقاربة نحو الحس، لتحول الحس مصدر الاشتقاق، من وميض إلى بصيرة، فتجاوب في منظومة أسرة الكلمات العربية المفهومات العقلية والمندلولات الحسية، فتنمو بتجاوبها الشخصية إذ ليس للذهن إلا أن يساير وجهة التجاوب حتى يبتدي إلى بزوغ الحقائق... كذلك الكلمة، الكلمة العربية تدل على مصدر اشتقاقها: الحس، دلالة الأنغام على الإلهام في الأنشودة».

هذا الحس، حدس العلاقة بين الكلمات في بنائها المشترك من جهة، وحدس العلاقة بين الصورة والمعنى في الكلمة الواحدة، من جهة أخرى، يكشف لنا عن حقيقة العلاقة الصميمة التي تربط بين أبناء الأمة الواحدة، كالأمة العربية، لا بل بين كافة الموجودات الحية - بل بين أجزاء الوجود كله. إنها العلاقة التي تجد دلالتها «العميقة» في كلمة «رحمانية»، باعتبار أن «كلمة رحمان تدل بمصدر اشتقاقها «رحم»»، وبصيغتها «رحمان» المتضمنة معنى الاشتراك، على الاتصال من الصميم بين الكائنات. ورمز هذا الاتصال هو الرحم بحيث تكون العلاقة على أمها بين الجنين وأمه، حتى إذا استقل الجنين تكويناً بالولادة يبقى الاتصال بينهما رحمانياً (٣ - ٣٣).

كيف اهتدى صاحبنا إلى فكرة «الاتصال الرحاني» هذه؟ هل من ملاحظة - أو «حدس» - العلاقة الاشتقاقية التوالدية التي تتظم الكلمات في المعجم العربي... أم أنه أخذ الفكرة من فلسفة أخرى قديمة أو معاصرة...؟

مهما يكن من أمر، فإن فكرة «الاتصال الرحاني» تؤسس ككل فلسفته: انطولوجياً ومعرفياً وغاية.

- فمن جهة يقرر أن «الوجود ذاته ذو بنين رحمانيين مثالي قوامه المشاركة»

(٢ - ١٦٦) وأن «الكائنات من باريا هي بمثابة الجنين من أمه تستمد منه النسخ والقوام» (٢ - ١٦٨) وأن «النهج في نشوء الكائنات وارتقائها نحو الذات ليس نهج الديالكتيك، بل النهج الرحاني الغني القائم على الاتصال من الصميم مع الكائنات وعلى إنشاء الصورة التي بها تتحول العناية من حالة إيهام إلى عبقرية ذات تصرف في شؤونها كما يتجلى الأمر لدى البصيرة إذ هو ينشئ التحفة الفنية» (٣ - ٨٢). وهذا الاتصال الرحاني ربما كان مظهره الأول «المظهر الذي مهد للحياة سبيل الارتقاء من الطبيعة إلى الانسانية هو الحب: في الحب يتبادل الرجل والمرأة النظرات والخطرات فتتو من تبادلها الحياة. وقد ينتهي هذا التبادل بوحداية عليا...» (١ - ٦٨). وبعبارة أخرى: «الوجود (من وجد، مصدره الوجد، ومنه الوجدان والتواجد) وحدة حية ذات قطبين، المعنى والصورة، المعقول والمحسوس، المثل الأعلى والطبيعة: الأول بمثابة الروح والثاني بمثابة البدن، يقابلها الوجدان الفارق بين الهدف وغايته، بين المفهوم ومعناه، بين الطبيعة والحقيقة، بين الناسوت واللاهوت» (رسالتا الفلسفة والأخلاق ص ٤٤).

... ومن جهة ثانية يؤكد أن «النفس وإن ارتقت إلى الحقيقة فهي ليست منفصلة مطلق الانفصال عنها، بل إن الحقيقة هي من النفس بمثابة الجنين من أمه» ذلك أنه لما كان مصمم الحياة في الإنسان يتعدى حدود بدنه فيلزمه خلق عالماً من الرموز (المؤسسات العامة كالعرف والأخلاق والفقه واللغة) تحقيقاً لما ينطوي عليه. وأن الحياة عندما تستوفي شروط تحقيقها باستجاء هذه التجليات المقابلة لتلك المؤسسات العامة ينكشف لها بنياها بالبصيرة أو النبوة (وهما شيء واحد). فمصدر الانبثاق هو إذن نظرة رحمانية في بنيان الوجود (الحياة، الكون). وهذه النظرة الرحمانية إما أنها بصيرة (مستترة بنور ذاتها حيث المعرفة والوجود متآخذان) تسبق حيثتد تجلياتها وتوجهها، وإما أنها حدس يلتبس فيه المعنى بالصورة، ويتساندهما (المعنى والصورة) وتجاوبهما يتحقق، أي أن الصورة تستدعي المعنى إلى السوضح، والمعنى يلقي بشفقه على اتجاهات الصورة فيستقطبها وبها يتحقق. ولكن القدر (وهو تلازم الحوادث خارجية كانت أو داخلية) يكون تياراً من التلازم المتدافع المظاهر، فيغمر بنزعته المتدافعة هذه النظرة الرحمانية أو الحقيقة، ويكشفها بموجته عن النفس كما تكشف الغيوم النجوم عن الرؤية. ومع ذلك فقد تظل بعض الأشعة مظلة من خلال هذا الحجاب السدي فيسرع الذهن حيثتد إلى تثبيتها بمفهوم مقتبس الاطار من المكان. وما الحياة المتجلية في هذا المفهوم إلا ذكرى تلك النظرة تحتفظ بها كما تحتفظ القطعة الفنية بمشاعر الفنان مبدعها. تلك هي النظرة الرحمانية في الوجود متحررة من علاقات الزمان والمكان، ومن الصور التي ينطوي عليها هذان الطرفان. أما في الحدس فيصطفي المعنى الصور المحققة له بين البوادر البدئية التي هي أكثر صلاحاً لوجهة نظر الانسان في الوجود،

فيتخذ الأصوات الموافقة لهذه البوادر والمنطوية على مداد مشترك معها فيصنع منها الكلمات وهذه تصبح بدناً له . . . ولما كانت الحياة تنمو بتجاوب بين المعنى وتجلياته، بين الملاً الأعلى والطبيعة، فالصور التي تتجلى بها هذه الطبيعة للإنسان هي على الخصوص مرئية، مما أدى إلى تفرع الصور الصوتية ونموها بتداعبها مع الصور المرئية. فالكلمة تحتفظ بيناتها بنسبة ما تشترك هذه الصور الصوتية - المرئية بالمداد الأصيل، مداد البوادر التي اختارتها الحياة بدلاً لها» (١ - ٨٥).

تلك هي النظرة الرحمانية بصيرة وحسناً. أما «الاتصال الرحاني بالأحياء فيتم بالاستناد إلى العلاقة الأصلية بين الصورة والمعنى، بين البوادر والشعور. فإذا ارتسمت العبارة في الذهن، انبعث معناها في وجدان من تعاطف معها روحانياً. ومتى انبعث المعنى أصبح الإنسان أقبل على العمل بمقتضاها نحو الآخرين - هكذا يتم الاشتراك بالشعور والآراء بين الناس» (٢ - ١٦٨).

- ومن جهة ثالثة فالفلسفة الرحمانية ليست فلسفة وجود ومعرفة وحسب، بل هي أيضاً فلسفة أمة تحمل رسالة. «ورسالة العرب في هذه المرحلة التاريخية هي خلق عالم تنسجم فيه الطبيعة مع الانسانية» (١ - ٢٧٢) . . . لقد شطت العقلية العربية بتعميمها نظام الشؤون الانسانية الرتيب على الحوادث الطبيعية ذات القوام النسي، وتشتت العقلية الحديثة بانحاذها الشؤون الانسانية التي يقوم عليها كياننا بوعينا، على مثال الحوادث الطبيعية القائمة بذاتها» (٣ - ٩٩). ذلك أنه وإذا كانت الحياة تنمو بتجاوب قطبيها، الطبيعة والملاً الأعلى . . . الصورة والمعنى، تجاوباً تفصح به عن مكنوناتها آيات و«بينات»، وكان الميل إلى الصورة قد بلغ مداه يبلوغ «نيوتن» قانون الجاذبية الكونية، فإن الصبوة إلى المثل الأعلى قد تجلت في أجلى مظاهرها حين كان الأمر ينجح إلى الحرية بمبعتها: الانطلاق والاصالة. أفلم تبلغ الصبوة إلى المثل الأعلى أشدها حين كان الإسلام والمسيحية يلقيان طابعهما العربي السامي على الحياة في القرون الوسطى حين كانت هاتان الديانتان تقيمان شؤون الانسانية على نظام رتيب تتعين مراتبه بمدى الصبوة إلى الحقيقة الانسانية؟» (١ - ٢٧١).

كان ذلك أيام ازدهار حضارتنا؛ أما عندما «التبس الرمز بالمعنى . . . و- هبط الناس منحدرين عن مستوى الغريزة . . . فقد - تردت ثقافتنا في أواخر القرون الوسطى. فانتهى بنا الأمر إلى تحول المعرفة إلى «سفسطة»، وتحول الأخلاق إلى «دروشة». أما اليوم وقد استيقظنا من سباتنا على ضوء الحضارة الحديثة وانشقت عنا الأوهام بتأثير المعارف العلمية، تلك الأوهام التي تحصل من التباس الوجدان بالطبيعة، فبنا علينا إذن، إلا استكمال شروط هذه اليقظة بالعودة إلى الحياة في

ينبوعها: الانسانية والطبيعة. ونحن إذا كنا نبلغ الطبيعة بالعلم، فلإننا نرتقي إلى الانسانية بفقه تراثنا، ومضى استكملنا شروط نهضتنا بإنشاء قاعدة كياننا انشاء متناسباً مع تقدم العلم والصناعة، تمكّناً من خلق ثقافة إنسانية رفعتها على مقياس فسحة قاعدة حياتنا في الطبيعة، وعندئذ نتمكن من ردع الثقافة الحديثة عن شططها في فهم الإنسان، كما زدّعنا العلم الحديث عن شططنا في فهم الطبيعة. ولكن بعثنا لن يكون بعث فعالية تتناول سطح الحياة وحسب، كما هي الحال في الأمم التي انطلقت قواها بتأثير التقدم في العلم والصناعة، بل انه سيكون بعث فعالية تتجه نحو الصميم بحيث ينكشف معنى المرحلة التاريخية معرفة ورسالة، انكشاف إلهام الأنشودة في الوجدان شعوراً ورسالة» (١ - ٢٧٦).

وبعد فيقول صاحبنا: «ينهج الذهن في معرفة الحقيقة أحد نهجين: إما أن يسلك سبيل الفكر فيفكك عناصر المفهوم مرجعاً الواقع إلى حكمة وجوده كعلة تتقدم عليه أو كغاية تتأخر عنه، ليربط بعدئذ المفاهيم بسلسلة من المبادئ جاعلاً بها البنيان العقلي معادلاً للحقيقة. وكلمة فكر بنشأتها من «فك» تدل على هذا المنهج. وإما أن يتصل رحمانياً بالكائنات اتصالاً يفقه به معانيها لينشئ من موضوع اتصالاته المفاهيم التي يلخصها بها، حتى إذا ما انتظمت هذه المفاهيم متقاربة بوحداية الآية، مبعث وجود المفاهيم ذاتها، أدرك غاية مرتقاها» (٢ - ١٧٥). . . . وصاحبنا يرفض المنهج الأول - منهج التحليل والتركيب، المنهج المعتمد على الاستدلال العقلي القائم بدوره على مبدأ السببية - ويتبنى «المنهج» الثاني الذي يسميه بـ «المنهج الفني» القائم على «الاتصال الرحاني». . . . هذا الاتصال الذي يذكرنا بالحدس الأفلاطوني و«الحدس» البرغسوني.

فإذا كانت نتيجة هذا المنهج على فلسفة صاحبنا؟

يخاطبه، بعد وفاته، أحد أصدقائه الذين كانوا ملازمين له، قائلاً: «والواقع أنك أعرضت عن المنهج التحليلي، ولم تستخدمه إلا لماماً، وكأنه ثار لنفسه منك فأبقى فكرك عند حدود الانجاء الفني، يعوزه الربط الدقيق بين المفاهيم والتعبير الشفاف عن المشكلات الفلسفية، هذا التعبير الذي يستطيع وحده أن يتحدث إلى العقل فيفتحه وخير دليل على ما أقول هو أنك، عند رجوعك إلى التراث العربي، لم تستعده، بل أعدته، أرى أنك اقتصررت على تردد الآيات الكريمة، وعلى ذكر أبيات من الشعر الجاهلي دون ما تحليل عقلي مفهم ودون ما تفسير. فكأنك تنطلق من مصادرة لا برهان عليها، هي أن التراث العربي تعبیر عن فكرك، يختلف في ألفاظه عنها،

وينطبق معها في معناه، وهذا أمر لا يقوم عليه برهان»^(٣٣).

ويقول عنه كاتب مقدمة المجلد الثالث من مؤلفاته: «... وهو في ما يبدو آخر ممثلي الأفلاطونية - الأفلوطينية لدينا، وأكثرهم تماسكاً ووضوحاً، تبنّاها وعربها، بمعنى أنه ابتدع المفردات والصيغ الأسلوبية اللازمة لأدائها بلسان عربي. وبمعنى آخر، أهم من الأول، وهو أنه أضاف إليها الجانب الذي تميّزت به السياسات العربية فكراً ورأياً عاماً. نقصد اعتقادنا الجازم، في عصر الانحطاط خاصة، بأن هناك - وهذا ما يجب أن يكون - زعياً بطلاً قادراً على أن ينهض بالامة فيعيد إليها وحدتها وكرامتها المهدورة» (٣- ١٣).

هنا يكمن، في نظرنا، تناقض الخطاب «الرحماني». نعم، نحن لا نملك الحق في لوم فيلسوف ما بسبب اعتياده هذا المنهج دون ذاك: قد يحق لنا تصنيفه ضمن جماعة «الروحانيين» أو «الغنوصيين» بدل وضعه مع «الماديين» أو «العقلانيين» وقد نسمح لأنفسنا بالذهاب إلى أبعد من ذلك فنصفه بأنه «رجعي» أو «تقدمي» أو بغير ذلك من الأوصاف التي تتضمن أحكاماً ايديولوجية، ولكن عندما يتعلق الأمر بفلسفة تبشر، بصراحة والحاح، بـ «النهضة» و«التقدم»، وفي منتصف القرن العشرين بالذات، فإننا لا نملك إلا أن نسجل تناقض «الأفلاطونية - الأفلوطينية»، وبالتالي «المنهج الرحماني» مع هذه الأهداف: أهداف النهضة والتقدم والوحدة، وذلك لسبب بسيط هو أن هذه الأهداف، أهداف عقلانية، بمعنى أن تحقيقها يتطلب فعالية العقل وليس صوفية الخلدس. هذا في حين أن «المنهج الرحماني»، منهج لاعقلاني. فكيف يمكن الوصول إلى ثمار العقلانية بطريقة لاعقلانية؟

التناقض بين الطابع العقلاني للأهداف والطابع اللاعقلاني للتشكيك هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر^(٣٤). فلنبرز هذا التناقض في هذه الخاتمة.

لقد ميزنا بين نوعين من الخطاب الفلسفي في فكرنا المعاصر: خطاب يرافع من أجل «تأصيل» فلسفة الماضي - الفلسفة العربية الإسلامية - وهذا ما خصصنا له الفصل السابق، وخطاب ينشد تشييد فلسفة عربية، جديدة ومعاصرة، وهذا ما

(٣٣) انطون مقلبي، وفي البدء كان المعنى [تذكرات المقلبي مع الأرسوزي، المعرفة (سوريا)، المجلد ١١٢ (نوز/ يوليو ١٩٧١)، ص ٦٢.

(٣٤) لم نتناول محاولات رينيه جوشي وعبد عزيز الحياوي الشخصية لأنها كتبت أصلاً بلغة أجنبية (الفرنسية) وبالتالي فهي ولا تنتمي إلى الخطاب العربي المعاصر. كما لم نتناول بعض المحاولات الجذائية التي لا تتعلق ابتداءً وبوجهة نظر في هذه القضية الفلسفية أو تلك (يوسف كرم مثلاً) والتي لا تتجاوز الدعوة إلى تبني مذاهب معين (شيلي، شميل، زكي نجيب محمود...).

تناولناه في هذا الفصل . وإذا كنا قد فصلنا بين هذين الخطابين فليس ذلك بسبب «ضرورة منهجية» كما يحصل عندما يكون المرء أمام موضوع متشابه الأجزاء مترابط الأطراف . . . بل بالعكس ، لقد فعلنا ذلك تحت ضغط ضرورة «موضوعية» : إن الانفصال التام بين الخطابين هو الذي فرض علينا الحديث عنها ، كلا على حدة . وتلك مقارقة لا بد من الوقوف عندها قليلاً .

نعم ، ليس من المطلوب في مؤرخ الفلسفة أن يكون فيلسوفاً - أي ذا فلسفة صريحة - ولا في الفيلسوف أن يكون مؤرخاً للفلسفة - أي ذا وجهة نظر معلنة في تاريخ الفلسفة - ولكن هل يمكن قيام فلسفة جديدة بدون «الاستناد» ، بالقبول أو بالنفي - على فلسفة سابقة؟ أوليست الفلسفة قراءة متجددة لتاريخها الخاص؟ أوليس لكل فيلسوف يستعيد تاريخاً ويتنظم في تراث؟^(٢٥)

إن هذه القضية الأساسية في الفكر الفلسفي غائبة تماماً عن حقل الخطاب العربي المعاصر الباحث عن فلسفة للحاضر والمستقبل : إن هذا الخطاب يتجاهل تماماً الفلسفة العربية الإسلامية المنحدرة إلينا من الماضي ، بل هو يرفضها ويتنكر لها في كثير من الأحيان : يرفضها ويتنكر لها إما بالسكوت عنها - بـ «إعدامها» - وإما بالتخاذ موقف سلبي منها قد لا يختلف عن موقف فقهاء الأوس واليوم .

قد يعترض معترض ويقول : ليس المطلوب من الفلسفة في القرن العشرين - بل لا يجوز لها - أن تركز على فلسفة القرون الوسطى . إن المطلوب هو تجاوزها ، فقضايا اليوم ليست هي قضايا الأوس ، وحاجتنا إلى الفلسفة اليوم إنما يملها الحاضر ومشاكله لا الماضي وقضاياها . وعلى الرغم من أننا نؤمن بأن الرجوع إلى فلسفة الماضي - فلسفة الكندي والقارابي وابن سينا وابن رشد - لا زال من جملة المهام التي تطرح نفسها علينا في الحاضر ، وبالصبط من أجل «تصفية الحساب معها» ، من أجل ممارسة فعلية لعملية التجاوز - الجدلية - المطلوبة ، على الرغم كذلك من اعتقادنا بأن بعض قضايا الأوس لا زالت تفرض نفسها علينا اليوم (قضايا العقل ، والنقل ، والحرية . . .) ، على الرغم من هذا وذاك فإننا سنكون مستعدين لقبول ذلك الاعتراض - ولو جديلاً - لو أن خطابنا الفلسفي المعاصر يولي الأدبار كلها لماضيها الثقافي بكل جوانبه . . . هذا في حين أن الذي حدث ويحدث هو العكس تماماً .

والحق أن ما يلفت النظر أكثر - وهذا هو ما يهمننا بالذات - هو أن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بنوعيه يتجه ، عندما يريد أن يربط نفسه بتراثنا العربي

(٢٥) مقدسي ، نفس المرجع ، ص ٥٩ .

الاسلامي إلى أكثر جوانب هذا التراث بعداً عن الفلسفة، بل إلى أشدها عداوة للفلسفة والفلاسفة. وهكذا فبينما اتجه الشق الأول من الخطاب إلى أصول الفقه من جهة، وإلى النزعات الاشراقية من جهة ثانية بحثاً عن منابع أو مظاهر «الأصالة» في فلسفة الماضي، كما رأينا ذلك في الفصل السابق، يتجه الشق الثاني من نفس الخطاب إلى «أسرار» اللغة العربية، أو إلى أسرار «النفس» و«الوجدان» لتأسيس أصالته هو كما نجلى ذلك واضحاً في هذا الفصل. وهكذا، فالخطاب الفلسفي العربي المعاصر لا يكتفي بتجاهل القطاع الفلسفي العقلاني في تراثنا، بل أنه يطلب التجلدة من القطاع اللاعقلاني في هذا التراث كلها شعراً بالحساجة إلى «أرض» قومية يضع عليها إحدى «رجليه».

وليس هذا وحسب، بل إننا نجد الظاهرة نفسها عندما نتجه بأنظارنا إلى «الأرض» الأخرى التي يحاول هذا الخطاب أن يضع عليها «رجله» الثانية، نقصد بذلك الفلسفة الأوروبية التي تشكل بالنسبة للمحاولات الفلسفية العربية المعاصرة مجال «المعاصرة». هنا أيضاً نجد الارتباط الصريح بالتيارات اللاعقلانية في الفكر الأوروبي المعاصر، بل بأكثر الجوانب لا عقلانية في هذه التيارات، مثلما رأينا بالنسبة للوجودية، (يمكن اظهار ذلك أيضاً من خلال ارتباط الجوانب والرحمانية بالبرغمسونية من جهة، وبعض جوانب المثالية الألمانية من جهة أخرى).

من هنا تناقض الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، تناقضه لا على مستوى المصياغة والبناء وحسب، وقد أشرنا إلى بعض مظاهر هذا التناقض في حينه، بل تناقضه على المستوى الهيكلي العام. نقصد بذلك التناقض ما بين طموحه النهضوي وميوله اللاعقلانية.

لقد أبرزنا منذ البداية الطابع النهضوي للخطاب الفلسفي العربي المعاصر، وقد جاءت التناقض التي عرضناها في هذا الفصل والفصل السابق، لتؤكد هذا الطابع تأكيداً تاماً، ليس فقط من خلال السياق، بل أيضاً من خلال النطق المباشر للنصوص ذاتها. أما الآن فنحن أمام ميل صريح، يؤكد نفسه هو الآخر على مستوى منطوق النصوص، ميل هذا الخطاب إلى تأسيس نفسه على التيارات اللاعقلانية القديمة (في تراثنا) والحديثة (في الفكر الأوروبي). . . . والسؤال الذي يفرض نفسه فرضاً هو: كيف يمكن تشييد نهضة - أية نهضة - باللاعقل؟ كيف يمكن تصور نهضة مؤسسة على اللاعقلانية؟

هناك ملاحظة أخرى لا بد من تسجيلها، يتعلق الأمر هذه المرة بالطابع التوفيقي - بل التلقيني - للخطاب الذي نحن بصددته، نقصد طابعه الخاص، وإلا فإن جميع أنواع الخطاب النهضوي العربي المعاصر ذات طابع توفيقي، كما بينا ذلك في

الفصول السابقة . ولعل أهم ما يضيفي خصوصية متميزة على الطابع التوفيقي للخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر هو محاولته ربط الجوانب اللاعقلانية في الفكر العربي المنحدر إلينا من الماضي، بالجوانب اللاعقلانية في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، وكأن هذه تمثل «المعاصرة» وتلك تمثل «الأصالة» . والنموذج المتكرر في هذا النوع من «التوفيق» هو الجمع بين الغزالي وبرزغسون . . . وذلك إلى درجة يمكن القول معها إن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بمختلف «انجاساته» ومنازعه يستقطبه هذان الرجلان: أعني ميوشا «الحسية» اللاعقلانية . . . وبعبارة أخرى أن الغزالي، لا ابن رشد، هو الذي ينطق في هذا الخطاب . . . هذا ما جعل منه خطاباً «توفيقياً» في ملكة اللاعقل بقطاعيها: العربي «الأصيل» والأوروبي «المعاصر» .

فكيف يمكن أن يحقق هذا الخطاب مطامحه النهضوية؟ كيف يمكن أن يكون مدشناً لنهضة فلسفية؟

الفصل الخامس خلاصات وآفاق

من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية

عرضنا في الفصول السابقة لأهم القضايا النهضوية والثورية التي عالجها الخطاب العربي الحديث والمعاصر، خلال المائة سنة الماضية على تبلور البقعة العربية الحديثة في أهداف سياسية واجتماعية وثقافية قومية. وكان هدفنا، كما أكدنا ذلك مراراً، ليس إعادة بناء هذا الخطاب بصورة من الصور، بل إبراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته، استجلاء بصورة والعقل العربي من خلاله. ولذلك عرضناه مفككاً، بل عمدنا إلى تفكيك ما تحاول الدراسات التي تعنى ببلورة الاتجاهات الايديولوجية ربطه وتركيبه. وهكذا تجنبنا اعتماد التصنيف الايديولوجي أساساً ومنطلقاً، فبينما العرض على أصناف الخطاب وليس على التيارات الايديولوجية، ثم محورنا كل صنف حول قضية أو قضيتين تاركين الكلمة للمتجيين لهذا الخطاب يعرضون وجهة نظرهم، كل على حدة، ومن منظورهم «الايديولوجي» الخاص، عامدين أحياناً إلى الربط بينهم بالشكل الذي يبرز الطابع السجالي في أطروحاتهم ومواقفهم. وخلال العرض سجلنا عدة ملاحظات على الخطاب، أعني على طريقة القول وليس على مضمونه، ختمناها بما يمكن أن يعتبر بمثابة الخلاصة النقدية العامة التي يمكن الخروج بها من فحص الصنف المعني من الخطاب. . . . أما التصنيف ذاته - تصنيفنا للخطاب العربي الحديث والمعاصر إلى خطاب نهضوي وخطاب سياسي وخطاب قومي وخطاب فلسفي - فلقد كان مجرد اجراء منهجي، ليس غير، اعتمدنا فيه طبيعة القضية المطروحة أعني انتهاءها إلى هذا الميدان أو ذاك من ميادين الفكر العامة. وواضح أن هذا التصنيف لا يحمل أية قيمة في ذاته، بل هو فقط بمثابة أقواس مؤقتة فصلنا بواسطتها بين قضايا مترابطة بطبيعتها، غير أن الحديث عنها يقتضي اسطناع مثل هذا الفصل المؤقت.

لقد مكنتنا هذا التصنيف، بل هذه «الأقواس»، من عرض أطروحات الخطاب

العربي الحديث والمعاصر حول كل قضية من قضاياها الأساسية عرضاً اعتمدنا فيه التسلسل الزمني متوخين إبراز ما قد يكون هناك من «تطور» في مواقف واتجاهات الفكر العربي خلال المائة سنة الماضية. وإذا كنا نضع الآن كلمة «تطور» بين مزدوجين، معنيين بذلك عن تحفظنا من تطبيق هذا المفهوم - مفهوم التطور - على قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، فلأن الفصول السابقة قد أثبتت بما لا يحتاج إلى مزيد بيان أنه لم يحصل أي تطور حقيقي في أية قضية من القضايا النهضوية التي عالجها، وبعبارة أخرى أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياها، بل لقد ظل سجين «بدائل»، يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة إلا ليعود القهقري خطوة، ليتتهي به الأمر في الأخير إما إلى إحالة القضية على «المستقبل» وإما إلى الوقوف عند الاعتراف بالوقوع في «أزمة» أو الانحسار في «عتق الزجاجة».

والآن وقد تأكد لدينا أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يعامل كزمن ميت، أو أنه على الأقل لا شيء يغير من ماجريات الأمور فيه إذا نظر إليه كذلك... أما الآن، والحالة هذه، فيمكننا رفع تلك «الأقواس» والاستغناء عن وظيفتها الاجرائية والنظر، بالتالي، إلى القضايا التي جعلناها موضوعات للفصول السابقة، لا بوصفها قضايا ذات تاريخ، بل بوصفها عناصر في بنية فكرية واحدة ظلت هي هي، منذ بدء اليقظة العربية الحديثة إلى اليوم، تعرض نفسها في صورة إشكالية متوترة مازومة.

والواقع أن الطابع البنيوي - الإشكالي لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر قد فرض نفسه علينا خلال العرض رغم ذلك الفصل المنهجي الذي أقمناه بينها. وهكذا فعلاوة على ذلك الترابط البنيوي الذي لمسته عن قرب بين قضايا الخطاب السياسي وقضايا الخطاب القومي، سواء من خلال ذلك التداخل الذي أبرزناه في الخطاب السياسي بين قضية «الدين والدولة» وقضية «الاسلام والعروبة» أو بينهما وبين قضية «الدولة القومية»، أو من خلال ذلك التشابك الذي لاحظناه بين قضية «الديمقراطية» ومسألة «الأهداف القومية» التي بدا واضحاً أنها تشكل نوعاً من العائق أمام طرح قضية «الديمقراطية» طرْحاً جذرياً، علاوة على هذا وذاك، فإن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر - سواء كان موضوعه «تأصيل» الفلسفة الاسلامية المنحدرة إلينا من القرون الوسطى أو كان يهدف إلى «تشديد» فلسفة عربية معاصرة - مندرج هو الآخر تحت الإشكالية العامة للخطاب النهضوي، إشكالية «الأصالة والمعاصرة». هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه الإشكالية ذاتها قد طبعت بظاهرها الخطاب السياسي نفسه، باعتبار أن قضايا «الدين والدولة» و«الاسلام والعروبة» و«الشورى والديمقراطية»، قد طرحت وتطرح على محاور نفس الإشكالية،

المحور الذي طرفاه: النموذج العربي الاسلامي (الأصالة) والنموذج الأوروبي المعاصر (المعاصرة). أما الخطاب القومي فهو وإن كان يبدو في الظاهر وكأنه قد تجاوز هذه الإشكالية أو أنه يقع خارجها، فهو في الحقيقة مشدود إليها محكوم بها. ذلك أن منطلق هذا الخطاب هو أولاً وقبل كل شيء «الأصالة القومية». إن مقولة «الوحدة» كما توظف في الخطاب القومي لا تتخذ كمرجع لها لا الحاضر ولا المستقبل، بل الماضي، وعلى التحديد «الماضي الثقافي» الذي تحمله اللغة العربية «حياء» خارج الزمان والمكان. إنها «اللغة - التاريخ» التي تشكل الإطار المرجعي الأساسي، إن لم يكن الوحيد، للخطاب القومي. ومن هنا كانت مقولة «الوحدة»، كما تنظم في الخطاب القومي، تعني «العودة إلى الأصل»، تعني «نسيان العرب لكثير مما تعلموه...» ليتمكنوا من «اكتشاف وجودهم الأصيل» وبالتالي - وهذا هو المهم - من «تبليغ رسالتهم إلى العالم أجمع»...

ليس هذا وحسب، بل إن الطابع الإشكالي لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر يتجلى، وبصورة أكثر حدة، في ذلك «التلازم الضروري» الذي يقيمه الخطاب العربي بين القضية ونقيضها أو ما يقدم نفسه في لحظة من اللحظات كـ «بديل» أو «متأوب» لها. وهكذا فـ «النهضة» تنظم في الخطاب العربي المعاصر في علاقة تلازم مع مقولة «السقوط»، سقوط الآخر. وكذلك الشأن بالنسبة لمقولة «الأصالة» التي لا تجد مكانها في الخطاب إلا من خلال العلاقة التي تشدها إلى مقولة «المعاصرة»، والعكس صحيح أيضاً، ومن هنا كان تعريف هاتين المقولتين وغيرهما من المقولات الماثلة، داخل الخطاب العربي، تعريفاً بالسلب دوماً. فـ «الأصالة» تعني عدم «ابتلاع» العصر لنا، و«المعاصرة» تعني عدم «جودنا» في القديم... أما بالنسبة لقضية «العلمانية» فالأمر لا يتعلق بـ «فصل الدين عن الدولة» بل بإعادة ترتيب العلاقة بينهما بالشكل الذي يضمن في آن واحد حقوق «أغلبية» ابتلعها «أقلية» - نخبة - عصرية، وحقوق «أقليات»، دينية وعرقية، تطفئ عليها أغلبية مسلمة، كاثرة متكررة. وكذلك الأمر بالنسبة لـ «الديمقراطية» التي تطرح إما على أنها الشورى الإسلامية بعد أن يتحدد «كيفها» الجديد بـ «الاجتهاد» وإما على أنها «الجمع» بين الديمقراطية الليبرالية (السياسية) والديمقراطية الاشتراكية (الاجتماعية)، وفي كلتا الحالتين لا يتحدد مقولة الديمقراطية إلا من خلال أحد بدائلها الملزمة لها. أما «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي بين «الوحدة» و«الاشتراكية»... فقد كشفنا الغطاء عنه بما فيه الكفاية خلال تحليلنا للخطاب القومي.

هذا الطابع الإشكالي المضاعف لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر كان لا بد أن ينعكس أثره على الخطاب الذي يعرضها، باعتبار أن عناصر بنية هذا الخطاب هي تلك القضايا نفسها - القضايا البدائل، أو التناقض - في ترابطها وتشابكها. ومن

هنا لا توتر هذا الخطاب وحسب، بل فشله أيضاً: فشله في إخفاء تناقضاته وإضفاء ما يلزم من المعقولة على نفسه. وبعبارة أخرى: فشله في تبرير نفسه كخطاب يرى «الحلم» - النهضوي، أو الوجداني الاشتراكي - من خلال الشروط التي ترجح إمكانية تحقيقه، لنذكر ببعض جوانب هذا الفشل.

لم يستطع الخطاب النهضوي العربي طوال المائة سنة الماضية إعطاء مضمون واضح ومحدد، ولو مؤقتاً، لمشروع «النهضة» التي يشر بها. لقد بقي هذا الخطاب يستقي تحديداته لـ «النهضة العربية» المنشودة، لا من الواقع وحركته وآفاق تغييره أو اتجاه تطوره، بل من «الاحساس بالفارق»، احساس الوعي العربي بالمسافة الواسعة والمهوة العميقة بين واقع السقوط أو الانحطاط في الحياة العربية المعاصرة، وواقع التقدم وإطراجه في عالم «الأخر»، العالم الأوروبي. ومن هنا ذلك الطرح المأساوي لقضية النهضة العربية، الطرح الذي جنح ببعض الكتاب، كما رأينا ذلك في حينه، إلى تقديم «ظاهرة» النهضة والسقوط في الحياة العربية المعاصرة كـ «قانون اجتماعي» لا يرحم. وكما رأينا قبل، فلم يكن هذا الطرح المأساوي لقضية النهضة من عمل كاتب واحد، ذي مزاج ما، بل لقد غدا ظاهرة منتشرة في الأدبيات النهضوية المعاصرة التي أخذ يطغى فيها «تنظير» الهزيمة والسقوط على أي شيء آخر.

ولم يستطع نفس الخطاب، وطوال المائة سنة الماضية، التقدم ولو خطوة واحدة على طريقة صياغة «مشروع نهضة ثقافية» سواء على مستوى حلم مطابق أو على صعيد التخطيط العلمي، بل لقد ظل يُنوس بين طرفي معادلة مستحيلة الحل، معادلة «الأصالة والمعاصرة» التي تطمح إلى تحقيق التوافق والتكامل بين سلطتين مرجعيتين مختلفتين تماماً، متنافستين ومتصارعتين بحكم انتهائهما إلى زمنين ثقافيين مختلفين، ومغطيين حضاريين متباينين: سلطة النموذج العربي الاسلامي الوسيط وسلطة النموذج الأوروبي المعاصر. لم يستطع الخطاب العربي تشييد حلم نهضوي ثقافي مطابق لأنه كان وما يزال لا يملك نفسه، بل يتكلم تارة باسم هذه السلطة المرجعية وتارة باسم السلطة المنافسة لها، ومن هنا التناقضات التي طبعت وتطبع هذا الخطاب.

وبقي الخطاب السياسي في الفكر العربي، وطوال المائة سنة الماضية كذلك، يُنوس هو الآخر بين نفس النموذجين رافعاً لافتات تحمل نفس المضمون على الرغم من اختلاف الأسماء، كل لافتة منها تطرح معادلة من طرفين متناقضين أو متدافعين يراد إيجاد قيمة ثالثة تجمع بينهما: الدين والدولة، الاسلام والعروبة، الجامعة الاسلامية والوحدة العربية، حقوق الاقليات وحقوق الاغلبية، الديمقراطية والاهداف القومية. هنا أيضاً وجدنا أنفسنا أمام خطاب يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة حتى يرجع القهقري ليبدأ من الصفر من جديد، حتى إذا انتهى به التطواف إلى «عق

الزجاجة» أحال القضية على المستقبل. وبالفعل فكل القضايا السياسية التي طرحها الفكر العربي منذ منتصف القرن الماضي إلى اليوم هي الآن محالة على «رجال الفكر في المستقبل».

ولم يستطع الخطاب القومي، رغم كل الأقسام التحمسة والمخلصية والمتعددة المشارب الأيديولوجية وأيضاً رغم انفرادة بالساحة الفكرية سنوات عديدة، لم يستطع هذا الخطاب بناء نظرية قومية، ولا تشييد حلم وحدوي مطابق، بل لقد ظل هذا الخطاب كسابقيه مسجين معادلة مستحيلة الحل هي الأخرى ذات طرفين أو أطراف متدافعة على صعيد الخطاب، معادلة «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي بين أطراف ما زالت كلها في عالم الامكان (الوحدة، الاشتراكية، تحرير فلسطين) الشيء الذي يسمح بإعطائها قياً متعددة متباينة بل ومتناقضة، ويجعل الخطاب يسقط في تناقضات لا حل لها بل يتحول إلى خطاب نقائص.

أما الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر الذي لم يتردد هو الآخر في اعلان انتيائه إلى الإشكالية العامة للنهضة فقد بقي مناقضاً لنفسه، لطموحاته ومبررات وجوده. لقد كان ولا يزال يبحث عن «أصالة» فلسفة الماضي في القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفكري وعن فلسفة عربية «معاصرة» في القطاع اللاعقلاني في الفكر الأوروبي. لقد كان غياب العقل في أنواع الخطاب السابقة غياباً وظيفياً، أما في الخطاب الفلسفي فغيابه مافوق أيضاً، أن ما هو غائب هنا ليس المعقولة وحدها بل العقل ذاته، فكيف يمكن، إذن، لخطاب يهاجم العقل أو يتكر له أن يؤصل فلسفة أو ينتج أخرى؟

لقد فشل «العقل العربي»، إذن، في بناء خطاب متسق حول أية قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية، فلم يستطع تشييد أيديولوجيا نهضوية يركن إليها على صعيد «الحلم» ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير. وإذا كنا قد ركزنا في كل قضية من القضايا التي استمرضنا خطاب العقل العربي بشأنها في الفصول الماضية على مظهر من مظاهر الفشل أو سبب من أسبابه، فإن ذلك لا يعني قط أن الأمر يتعلق بمظاهر منفصلة أو أسباب مستقلة، بل بالعكس فالترابط البنيوي بين قضايا هذا الخطاب يجعل ما يعتبر سبب الفشل في إحداها ينسحب على الأخرى: وهكذا فليس الخطاب النهضوي العام، خطاب «النهضة والسقوط» و«الأصالة والمعاصرة» هو وحده المحكوم بنموذج - سلف، وليس الخطاب السياسي، خطاب «العلمانية» و«الديمقراطية» هو وحده المحكوم بعوائق من داخله ومن ذات بنيته، وليس الخطاب القومي، خطاب «الوحدة والاشتراكية» هو وحده الخطاب الاشكالي الماورائي، ولا الخطاب الفلسفي، سواء كان

من أجل فلسفة الماضي أو من أجل فلسفة الحاضر والمستقبل، هو وحده خطاب اللاعقل في مملكة العقل، بل أن ما يصدق على هذا الصنف أو ذاك يصدق على الأصناف الأخرى وينتسب الدرجة.

ومع ذلك فإنه لا بد من تحميل القسط الأوفر من مسؤولية هذا الفشل لما عبرنا عنه سابقاً بـ «محنة النموذج» - السلف على الفكر العربي ونشاطه: فالنموذج - السلف هو الذي يغذي العوائق في الخطاب، بل هو معينها الذي لا ينضب. كذا أنه المسؤول الأول عن انصراف الفكر العربي عن مواجهة الواقع، والدفع بالتالي بالخطاب المعبر عنه إلى التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية. وأخيراً، وليس آخراً، أن النموذج - السلف هو الذي يجعل الذاكرة، وبالتالي العاطفة واللاعقل، قنوب عن العقل. وكما قال ليوناردو دافينشي: «إن من يعتمد سلطة الآخرين يجهل لا فكره، بل ذاكرته». والحق أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو خطاب الذاكرة لا خطاب العقل، خطاب لا باسم ذات واعية تملك استقلالها وتتمتع بكامل شخصيتها بل باسم سلطة مرجعية توظف الذاكرة وليس العقل، وهذا من الخطورة بـ «كان». ذلك أن المفاهيم في هذه الحالة ترتبط، لا بالواقع الذي يتحدث عنه الخطاب، بل بواقع آخر هو الذي يؤسس، في الوعي والوجدان، النموذج - السلف صاحب السلطة المرجعية الموجهة.

فعلاً، إن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا تعكس الواقع العربي الراهن ولا تعبر عنه بل هي مستعارة في الأغلب الأعم، إما من الفكر الأوروبي حيث تدل، هناك في أوروبا، على واقع تحقق أو في طريق التحقيق، وإما من الفكر العربي الإسلامي الوسيط حيث كان لها مضمون واقعي خاص أو يعتقد أنها كانت كذلك بالفعل، وفي كلتا الحالتين فهي توظف من أجل التعبير عن «واقع» مأمول، غير محدد، «واقع» معتم مستنسخ أما من هذه الصورة أو تلك من الصور النموذجية القائمة في الوعي - الذاكرة العربية. ومن هنا انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه، الشيء الذي يجعل الخطاب المعبر عنه خطاب تضييق، وليس خطاب مضمون. وكما أوضحنا ذلك في حينه، فإن الخطاب العربي عندما يوظف مفاهيم مثل النهضة والشورى والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والعروبة والإسلام والحكومة الإسلامية والجامعة الإسلامية والوحدة والاشتراكية، أو عندما يتحدث عن العرب والمسلمين أو عن البروليتاريا والبرجوازية والصراع الطبقي... الخ إنما يوظف عناصر غير محددة الهوية يمكن أن ترتبط فيما بينها بعلاقات تداخل إلى الدرجة التي تجعل بعضها ينوب عن بعض، أو بعلاقات تنافر وتدافع إلى الدرجة التي تجعلها تتحول إلى «بدائل» أو أضداد، ويجعل الخطاب الذي يتشظها خطاب نقائص. ذلك لأن مضامين هذه

المفاهيم لا ترتبط بواقع موضوعي يمكن الاحتكام إليه بشأنها، وإنما تعود، كما قلنا، إلى معطيات ذاكرة يمكن أن تتلون، وهي تتلون فعلاً، بالأحوال النفسية المتقلبة في منطقة مضطربة قلقة، الشيء الذي يملأ تلك المفاهيم بشحنات عاطفية تحول الممكن إلى واقعي «والحلم إلى حقيقة». وبعبارة أخرى أنه إذا كانت المفاهيم تصاغ في العادة بَعْدِيّاً لِشَكْلِ عِلَى واقع تحقق أو هو في طريق التحقيق، أو على الأقل توفرت شروط تحقيقه، فإن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر معطاة قَبْلِيّاً، بمعنى أنها تنقل جاهزة إلى الفضاء الفكري العربي حيث توظف بلا تحديد ولا تدقيق، فتنتج بالتالي خطاباً متهاقلاً متناقضاً.

هذه الملاحظات التي استعدناها هنا كخلاصات عامة تضعنا أمام مسألة على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لواقع الفكر العربي المعاصر: مسألة العلاقة بين «الايديولوجي» و«المعرفي» في الخطاب العربي، وهي مسألة لا بد من الوقوف عندها قليلاً.

لقد اعتمدنا في دراسات سابقة^(١) التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي في الفلسفة العربية الإسلامية، تمييزاً توخينا منه الناحية الاجرائية ليس غير. وعلى الرغم من وجاهة بعض التساؤلات التي أثارها النقد حول عملية التمييز تلك، فإننا ما زلنا مقتنعين بفعاليتها الاجرائية كلها تعلق الأمر ببنية فكرية لا يشكل فيها المعرفي والايديولوجي «كتلة» واحدة، بل يتيمان إلى عالمين مختلفين. في الفلسفة العربية الإسلامية كان المحتوى المعرفي (العلم والميتافيزيقا) ينتمي إلى عالم فكري آخر، إلى فضاء الفكر اليوناني بالدرجة الأولى، أما المضمون الايديولوجي فكان ينتمي إلى فضاء الفكر العربي الاسلامي في علاقته بـ «السياسة» أي بالصراعات الاجتماعية. وكانت مهمة الفلسفة في الاسلام هي توظيف ذلك المحتوى المعرفي في أهداف ايديولوجية تحدم هذا الطرف أو ذاك من أطراف الصراع، ومن هنا تاريخيتها...

بالفعل، لقد مكنتنا هذا الفصل المنهجي بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي في الفلسفة العربية الإسلامية من استخلاص نتائج ما كنا منحصّل عليها - في ما نعتقد - بدونه. فإلى أي مدى يمكن الاستفادة من مثل هذا الفصل في موضوعنا الراهن: الخطاب العربي الحديث والمعاصر؟

إنه ما من أحد يجادل في كون الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر هو غير

(١) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى : إنها مختلفان معرفياً وایدیولوجياً. ومع ذلك فهما يلتقيان في خاصية أساسية تشكل جوهر طبيعتهما : هي أن كلا منهما عبارة عن قراءة، أو قراءات، لفكر آخر، وليس لتاريخه الخاص. وهكذا فكما كانت الفلسفة العربية الإسلامية عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية (العلم والميتافيزيقا اليونانيتين) في أهداف ایديولوجية معينة، كما أوضحنا ذلك في دراستنا السابقة المشار إليها، فإن الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر بدوره، كان ولا يزال عبارة عن قراءات لفكر آخر هو إما التراث العربي الحديث والمعاصر بدوره، كان ولا يزال عبارة عن قراءات لفكر آخر هو إما التراث العربي الإسلامي وإما الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، قراءات توظف مضامينها الأیديولوجية في هدف ایديولوجي عام يعبر عنه تارة بـ «النهضة» وتارة بـ «الثورة»... إن هذا يعني أن الأیديولوجي في التراث العربي الإسلامي وفي الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر يقوم بالنسبة للأیديولوجيا العربية المعاصرة مقام المادة المعرفية مما جعلها ذات طابع ایديولوجي مضاعف: توظيف ایديولوجي للأیديولوجيا.

غني عن البيان القول إن في كل ایديولوجيا جانباً معرفياً (الموضوعي) وجانباً ایديولوجياً (الذاتي). الجانب الأول يعبر عادة عن الواقع الاجتماعي السياسي الثقافي بمعنى أنه نتيجة تحليل لهذا الواقع، على هذه الدرجة أو تلك من الموضوعية والروح العلمية. أما الجانب الثاني فهو يعبر عن المصالح والرغبات والتطلعات. وإذا نحن تواضعنا على إطلاق اسم «ایديولوجيا مطابقة» على المنظومات الفكرية التي يشكل فيها الجانبان معاً كتلة واحدة ويتسميان إلى نفس الخصوصية الاجتماعية - التاريخية، فإننا سنكون ملزمين بوصف الأیديولوجيا العربية المعاصرة بكونها «ایديولوجيا غير مطابقة». وهذا ليس لأنها لا تعبر عن الرغبات والتطلعات العربية الراهنة بل لأن الجانب المعرفي فيها لا يعبر عن الواقع العربي الراهن، لا يعكسه ولا يدخل معه في علاقة مباشرة أو شبه مباشرة، بل هو عبارة عن مفاهيم غير محددة وقوالب ایديولوجية مضية نجد أطارها المرجعي، الاجتماعي التاريخي، في واقع غير الواقع العربي الراهن (الواقع العربي في القرون الوسطى أو الواقع الأوروبي في العصر الحاضر)، مفاهيم وقوالب وظيفتها الأساسية التغطية على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظفها. وبعبارة أخرى إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يخفي، أو هو يحاول أن يخفي، ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بواسطة مضامين ایديولوجية ينقلها من هذه الجهة أو تلك. ومن هنا الطابع الدخالي المهيمن في هذا الخطاب، ذلك لأنه عندما تكون وظيفة الأیديولوجيا في خطاب ما هي تصويب النقص المعرفي فيه فإن أية معارضة أو اعتراض على الأطروحات التي يدافع عنها مستقابل من طرفه، لا بالاحتكام

إلى الواقع بل بالمزيد من التمسك الايديولوجي بالايديولوجيا، أي بالمزيد من الامعان في عملية التموه الايديولوجي .

وإذا ربطنا هذا بما سبق تقريره حول هيمنة النموذج - السلف في التفكير العربي أدركنا كيف أن «الصراع الايديولوجي» في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، يعكس في الدرجة الأولى الاختلاف بين سلطتين مرجعيتين، بين زمانين ثقافيين، بل بين حقلين ايديولوجيين لا شيء يربط بينهما: السلفي يفكر داخل الحقل المعرفي - الايديولوجي العربي الاسلامي القديم وضمن إشكاليته، والليبرالي العربي - (وكذا الماركسي العربي) يفكر داخل الحقل المعرفي الايديولوجي الأوروبي وضمن إشكاليته، وإذا فالصراع بين السلفية الليبرالية أو بينها وبين الماركسية في الساحة العربية يجب أن يُنظر إليه أولاً وقبل كل شيء على أنه نتيجة عدم وجود سلطة معرفية واحدة . ليس هذا وحسب، بل إن ما يمكن أن يوصف بأنه صراع «ايديولوجي» بين الماركسي والليبرالي في الساحة العربية أو أنه ايديولوجيا «البورجوازية الصغيرة» العربية «المتذبذبة»، أو ما أشبه ذلك من العبارات الرائجة في سوق الأدبيات الثورية العربية المعاصرة، إنما يعبر عن اختلاف السلطات المرجعية المعرفية التي تمارس هيمنتها على هذه الفئة أو تلك من فئات المثقفين العرب، أكثر مما يعبر عن شيء آخر له صلة حقيقية بالواقع العربي أو بالتطلعات الحقيقية للجماهير العربية . . . وإذا فإن مقولة «الصراع الايديولوجي» هي ذاتها من المقولات التي يجب إعادة النظر فيها داخل الساحة الفكرية العربية الراهنة . ذلك أن هذه الساحة تفتقد إلى الحد الأدنى من «الوحدة المعرفية» التي تجعل الصراع، على المستوى النظري، صراعاً ايديولوجياً فعلاً . وبعبارة أخرى، فإذا كان هناك في أوروبا المعاصرة - الاطوار المرجعي الأصلي لمقولة «الصراع الايديولوجي» - «قاعدة» معرفية مشتركة بين الليبرالي والماركسي، مثلاً، تتركز على حد أدنى من العقلانية والنظرة العلمية، وبالتالي توحد نسبياً من نظرتيها إلى الواقع وتجعل الخلاف بينهما منحصراً أو يكاد في نوع التأويل الايديولوجي الذي «يجب» إعطاؤه له، أي للواقع المعطى، فإننا هنا في العالم العربي نفتقد إلى الحد الأدنى من المعرفة، العلمية الموضوعية، بالواقع، الحد الأدنى الذي يشكل «القاعدة» التي تقوم عليها كل ايديولوجيا مطابقة والذي يجعل الصراع صراعاً ايديولوجياً فعلاً، وليس «كلاماً» في الايديولوجيات التي تعرض نفسها على الساحة .

ما نريد التأكيد عليه هنا بصفة خاصة هو غياب العلاقة، أو على الأقل ما يكفي من العلاقة، بين الفكر والواقع في الايديولوجيا العربية المعاصرة، مما جعل الخلافات النظرية والايديولوجية لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع . وبعبارة أخرى إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع،

قضايا مستعارة من النموذج - السلف دوماً. فالممارسة النظرية هنا ممارسة «كلامية» في مفاهيم مجردة فارغة من كل محتوى واقعي الشيء الذي يجعلها تنقلب إلى مصدر للتضليل والتعتيم. عندما يقرأ الماركساوي العربي، مثلاً، في نص من النصوص: «إن طبيعة البورجوازية الصغيرة التذبذب والعجز عن مواصلة الكفاح إلى النهاية»، ثم يحكم بناء على ذلك بأن «المسؤولية في هزيمة ١٩٦٧ ترجع إلى البورجوازية الصغيرة وقيادتها» عندما يقول «مفكر» عربي هذا القول - وهو قول رائج في الأدبيات الشيوعية العربية المعاصرة - فإنه «يفكر» خارج الواقع العربي تماماً. ذلك أن «البورجوازية الصغيرة» كمقولة اجتماعية - ماركسية، يندرج تحتها أزيد من تسعين في المائة من الشعب العربي. فهل يقبل هذا «المفكر» تحميل مسؤولية الهزيمة إلى تسعين في المائة من الشعب العربي أو الشعب المصري؟ وقبل ذلك هل كان لتسعين في المائة من الشعب العربي أو المصري رأي في الحرب أو السلم أو في غيرها من الأمور التي يهيم وتقرر مصيرها؟ وإذن، فلا بد من نقد المفاهيم وفحصها قبل استعمالها. إن «البورجوازية الصغيرة» مقولة لا تحمل المضامين التي حملتها لها الأدبيات الماركسية إلا داخل الأطار المرجعي الأصلي للماركسية، أي داخل مجتمع صناعي تستقطبه طبقتان، طبقة الرأسماليين وطبقة العمال، تستقطبانه عددياً وفعاليتاً. أما خارج هذا الإطار المرجعي فلا بد من التدقيق أولاً في طبيعة الوضع الطبقي قبل تحميل هذه الطبقة أو تلك مسؤولية هذا الحدث أو ذاك، وأيضاً لا بد من التدقيق في طبيعة الحدث ذاته.

هذا ولا بد من التأكيد مرة أخرى أنه عندما تكون السلطة المرجعية واقعة خارج الواقع وتقدم نفسها كأصل، أي كنموذج - سلف، فإن الفعالية الفكرية تكتسي شكل قياس فقهي، قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد. والشاهد هنا هو ما يقدمه النموذج - السلف، أما الغائب فهو القضايا المستجدة، أو بكيفية عامة قضايا الواقع الحي. ولا يقتصر اللجوء إلى آلية القياس هذه على الحالات التي يتجه فيها التفكير إلى «تفسير العالم»، أي إلى تمديد حكم «الأصل» على «الفرع»، بل إن آلية القياس هذه تفرض نفسها على الذهن العربي حتى في الحالات التي يتجه فيها التفكير إلى «تشديد» أيديولوجيا «انقلابية» أيديولوجيا «تغيير العالم» العربي. يقول مؤلف عربي معاصر، صاحب «الأيديولوجيا الانقلابية» ما نصه: «إن الحركة العربية القومية تواجه منذ قيامها مشكلة بناء مصر جديد والوسائل والقواعد التي تمر بها ناحية هذا المصير. إن مشكلة من هذا النوع تفرض على الفكر العربي الانقلاحي أن يدرس هذه المرحلة الانتقالية على ضوء غيرها من المراحل الانتقالية الثورية المماثلة، ومن ثم أن يقابل بين التركيب الأيديولوجي العام الذي يسود هذه المراحل وبين الحركة العربية في مرحلتها الحالية. وعلى ضوء تلك المقارنة يبرز مفهوماً انقلابياً عاماً يساعد في تحقيق هذا الانتقال وأجرائه. إن تحليلاً من هذا النوع، وإن كان تحليلاً وليس حلاً، فإنه ينطوي

على نتائج مهمة بالنسبة للحركة العربية، لأن ادراك النموذج الايديولوجي الانقلابي العام لجميع الانقلابات هو مدمك أول في بناء أي انقلاب... وهكذا فالبحث عن نموذج - سلف (أصل) لم يعد آلية ذهنية لاشعورية بل إنه أصبح يقدم كطريقة «واعية» في التفكير والبحث، كمنهج «علمي» لتشييد «ايدولوجيا انقلابية». ومن هنا سيكون الاتجاه إلى النصوص واغفال تحليل الواقع شيئاً حتمياً. ذلك لأن «النموذج الايديولوجي الانقلابي العام لجميع الانقلابات» لا يوجد إلا حيث يستسلم الفكر لسلطة النصوص، إلا حيث يعتبر «النص» هو المطلق وكل ما عداه نسبي.

وإذن، فالعلاقة بين الركون إلى النموذج - السلف بوصفه السلطة المرجعية التي توجه التفكير و«ترشد» إلى الحلول، وبين اعتماد القياس (الفقهي) كأسلوب في «النظر» و«الاستدلال» علاقة تلازم وتساوق. فعندما يكون الوعي مستلباً داخل نموذج - سلف تكون آلية التفكير بالضرورة، هي القياس لأن النموذج - السلف يفرض نفسه كـ «أصل» يستحث على قياس غيره عليه. وبالعكس، فعندما تكون آلية القياس مترسخة في الفكر مهيمنة على نشاطه وفعالياته فإن المهمة تصبح حيثشداً منحصرة في البحث لكل جديد عن «أصل» يقاس عليه. وفي كلتا الحالتين تنحصر وظيفة الفكر في البحث عن قيمة ثالثة تجمع بين الأصل والفرع، وبكيفية عامة بين أي طرفين يمكن أن يقوم بينهما ترابط ما. ومن هنا الطابع التوفيقي المهيمن على كل فكر قياسي، حيث يتم التعامل مع الأضداد أو مع أي عنصرين يقوم بينهما تعارض ما، على أساس ايجاد «صيغة جديدة» تحقق بينهما، على صعيد الخطاب، نوصاً من المصالحة أو الهدنة. وهكذا يزداد التفكير بعداً عن الواقع فيصبح سجين الخطاب لا سيد الخطاب. ذلك لأنه عندما يمارس الفكر التحليل فإنه يكون مشدوداً إلى الموضوع، موضوع التحليل، أما عندما يمارس التوفيق فإنه يكون مشدوداً إلى عناصر الخطاب وإلى صورته. ومن هنا يستوي الممكن والواقعي فيقع التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية وتعتبر المعطيات الواقعية في مرتبة واحدة مع الممكنات الذهنية. المهم في هذه الحالة ليس مضمون المفهوم الذي يتم التعامل معه كعنصر في الخطاب، بل المهم هو البحث عن قيمة ثالثة تجمع بينه وبين المفهوم الذي يتحدد به الأول بوصفه نقيضه أو «منافساً» له على صعيد الخطاب. وواضح من الفصول السابقة أن قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر تكاد تكون كلها من هذا القبيل: فالأصالة والمعاصرة، والدين والدولة، والاسلام والعروبة، والجامعة الاسلامية والوحدة العربية، والشورى والديمقراطية، والمستبد والعادل، والديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، والوحدة والاشتراكية، والوحدة وتحرير فلسطين، والعقل والوجدان... الخ، كلها قضايا تتم معالجتها خارج الواقع، أي على مستوى الخطاب فقط، حيث ينور «الكلام» كله حول ايجاد «صيغة جديدة» تجمع بين كل زوجين أو

علة أزواج منها. أما ماذا يعني كل طرف من هذه الأزواج بمفرده في الواقع، أما نوع الإشكالية التي يطرحها هذا الواقع... فذلك ميدان لا يُلجأ، ولا يستطيع أن يتعرض له، الفكر القياسي، الفكر الذي لا يستطيع التفكير الا انطلاقاً من نموذج - سلف، وعلى ضوء «أصل» من «الأصول».

هيمنة النموذج - السلف، رمسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف «الأيديولوجي» في التغطية على جوانب النقص في «المعرفي»، جوانب النقص في المعرفة بالواقع... تلك هي الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والمعاصر أبرزناها منفصلة بين ثنايا الفصول السابقة، وعندنا فأكدنا على ترابطها البنوي في هذه الحاتمة. وسواء اعتبرنا هذه الخصائص المترابطة سبباً أو نتيجة فإن هناك واقعة أساسية لا بد من ربطها بها، ربط علة بمعلول أو معلول بعلة، هذه الواقعة هي افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ما عبر عنه غرامشي بـ «الاستقلال التاريخي التام»، أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال.

إن الافتقاد إلى «الاستقلال التاريخي التام» يجعل الوعي، وبالتالي الخطاب المعبر عنه، محكوماً بنموذج - سلف، أو مشدوداً إلى البحث عنه. والعكس صحيح أيضاً: هيمنة النموذج - السلف ورمسوخ آلية القياس في الفكر يجعلان الذات عاجزة عن تحقيق استقلالها التاريخي إزاء «الأخر»... مهما كان هذا الآخر من القوة أو الضعف. وإذن فالمهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق «الاستقلال التاريخي التام» للذات العربية، فيهِ، وفيهِ وحده، تتحرر من الانسياق وراء أي نموذج، وفيهِ، وفيهِ وحده، تتحرر من آلية القياس التي تشدها دوماً إلى نموذج - سلف، إلى «أصل».

فكيف السبيل إذن، إلى تحقيق «الاستقلال التاريخي» للذات العربية؟

سؤال لا بد من إعادة صياغته بالشكل الذي يتجه به إلى الواقع المعطى وليس إلى الواقع المأمول وحده. إن البحث عن «السبيل» يجب أن يكون انطلاقاً من واقع معين، واقع حاضر وليس من واقع غير معين، واقع «الحلم» والأمل. وإذن فالسؤال يجب أن يُطرح أولاً بالصيغة التالية:

ما الذي أفقد ويُفقد الذات العربية استقلالها التاريخي التام؟

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الجواب عن هذا السؤال قد تردد في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب، أي في كل فقرة من فقرات الخطاب العربي الحديث والمعاصر: إنه الـ «نحن» و«الأخر». إنه النموذجان اللذان يتجاذبان الذات العربية

منذ بدء يفظتها الحديثة : النموذج العربي الاسلامي والنموذج الأوروبي . وإذن فسبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معاً ، أعني التحرر من سلطتهما «السلفية» ، سلطتهما المرجعية .

نعم ، لقد سبق أن لاحظنا (الفصل الأول) أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يجعل من «غياب الآخر» شرطاً للنهضة ، وأبرزنا آنذاك الطابع اللامعقول في هذه القضية ، وعلينا الآن أن نعيد طرحها طرحاً عقلانياً صحيحاً . إن «الآخر» الذي يجب أن نعمل من أجل التحرر منه ليس ذلك الذي يقف في الطرف المقابل للنموذج الذي يحكمنا ، بل هما معاً : النموذج - السلف ، والآخر - الخصم ، وبعبارة أخرى : التراث والغرب . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فـ «الغياب» هنا لا يعني ، ولا يجب أن يعني في أذهاننا ، «السقوط» أو «الزوال» أو ما أشبه ذلك من مقولات العاطفة ، مقولات خطاب «الخوف والرغبة» . إن «غياب الآخر» يجب أن يعني غياب سلطته علينا والتحرر من كل رابطة «سلفية» تربطنا به .

وإذن فـ «التحرر من الغرب» منظوراً إليه كشرط لنهضتنا يجب ألا يلتبس في أذهاننا قط مع مقولة «سقوط الغرب» كما تعرفنا عليها في الخطاب التبصوي العربي (الفصل الأول) بل إن أول ما يجب أن يتحرر منه الخطاب العربي المعاصر ، في هذا المجال ، هو هذه المقولة الزائفة نفسها . التحرر من «الغرب» - ونحن نتحدث هنا في دائرة الثقافة والفكر - معناه التعامل معه نقدياً ، أي الدخول مع ثقافته ، التي تزداد عالمية ، في حوار نقدي ، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها ، وأيضاً التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا . . . يستعمل كثير من الكتاب المعاصرين عبارة «امتلاك ناصية العلم» كشرط لنهضتنا . وأنا أستمع القاريء إذا ألححت إلحاحاً على القضاء على عنصر الجهل الشعري في هذه العبارة ، وذلك بوضع كلمة «أرجل» مكان كلمة «ناصية» . ذلك لأن ما نحن في حاجة إليه ليس «إذلال» العلم ولا «تسخيره» بالمعنى الذي نفهم به «السحرة» (الناصية : قصاصة الشعر في مقدم الرأس) . بل إن ما نحن في حاجة إليه فعلاً هو تلك «الأرجل» التي بها يمشي العلم ويتحرك وينمو ، إنها العقلانية ، والعقلانية النقدية بصفة خاصة .

وكذلك الشأن بالنسبة لـ «التحرر من التراث» الذي نضعه هو الآخر ، بنفس المعنى ، كشرط لنهضتنا . و«التحرر» من التراث لا يعني الالتقاء به في المتاحف أو في سلة المهملات ، كلا إن ذلك غير ممكن . إن التحرر من التراث معناه امتلاكه ، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه . وهذا ما لا يتأتى لنا إلا إذا قمنا بإعادة بنائه بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة ، وبينه وبيننا من جهة أخرى ، بالشكل الذي يرد إليه في حيننا

تاريخيته ويبرز نسبية مفاهيمه ومقولاته. وكما أبرزنا ذلك في فصول هذا الكتاب، فإنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، إلا وكان الماضي حاضراً فيها كطرف منافس. وبعبارة أخرى إنه ما من أحد يستطيع أن يجادل في أن «الماضي» يشكل في الوعي العربي، الحديث والمعاصر، عنصراً محورياً ورئيسياً في إشكاليته، ومن السداجة إغفاله والطموح إلى تحقيق «الحداثة» بالقفز عليه. إن ثقل الماضي وحيته على الوعي العربي معطى واقعي لا بد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه. ويبدو أنه من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي. وبعبارة أخرى: لا يمكن للعرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي، إلا إذا أحصوا وحاصروا رواسيه في الحاضر. وإذن فالمعركة يجب أن تكون نقدية، ويجب البدء برفع الضباب عن رؤية الماضي كي تتضح رؤية الحاضر والمستقبل.

«غياب الآخر» بمعنى التحرر من الغرب والتراث معاً، بالمفهوم الذي شرحناه أصلاً، شرط لنهضتنا. نعم، ولكن إذا كان هذا شرطاً ضرورياً فهو ليس شرطاً كافياً. وإذن فلا بد من «حضور الأنا» العربي حضوراً واعياً، حضوره كذات لها تاريخ، ذات لها فرديتها وتناقضاتها وسيرونها الخاصة. إن نقد «الآخر» شرط لوعي الذات بنفسها، ولكن وعي الذات هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع «الآخر»، أي كان هذا الآخر. يقول غرامشي: «لا يمكن للإنسان... أن يكون له تصور منسجم نقدي للعالم إذا لم يكن واعياً لتاريخيته ولرحلة التطور التي يمثلها واقعه التاريخي، وإذا لم يكن على وعي كذلك بتناقض تصوراته مع تصورات أخرى أو مع عناصر من تصورات أخرى. إن التصور الذي يبنه الشخص لنفسه عن العالم يجب على مسائل معينة يطرحها الواقع، مسائل محددة تمام التحديد، فريدة في وجودها وأصيلة. وإذا فكيف يمكن التفكير في الحاضر، أي في الواقع المحدد بهذا الشكل، بأفكار وضعت لمشاكل ماضٍ، هو في الغالب بعيد عنا أو تم تجاوزها؟ وإذا فعلنا ذلك أصبنا بخلل في التوازن النفسي، فكنا غير «عصريين» في عصرنا نفسه، كنا مستحاثات لا موجودات حية معاصرة، أو كنا على الأقل مخضرمين بصورة مستهجنة. وقد يحدث فعلاً أن بعض الفئات الاجتماعية تعبر عن أرقى المظاهر الحديثة في أمور، في حين تعبر عن التخلف عن موقعها الاجتماعي في أمور أخرى، عاجزة هكذا عن تحقيق الاستقلال التاريخي التام» وأيضاً: «إن نقطة انطلاق الممارسة المحكمة للنقد هي وعي الذات على حقيقتها: «اعرف نفسك» من حيث أنك حصيلة سرورية تاريخية ظلت سارية حتى اللحظة الراهنة، سرورية تركت فيك آثاراً لا حصر لها دون أن تترك سجلاً يحصيها. ولذلك كان من الضروري التأكيد البدء بكتابة هذا السجل».

أجل لقد تركت فينا السيرة التاريخية التي عشناها طوال المائة سنة الماضية آثاراً لا حصر لها، بعضها يجد مصدره في التحدي الحضاري الغربي الذي أيقظنا من سباتنا، والذي ربطنا به متخذاً من نفسه «مركزاً» ومنا «محيطاً» أو جزءاً من «المحيط» (في الميدان الفكري أيضاً)، بينما يجد بعضها الآخر مصدره في رد فعلنا على ذلك التحدي، رد الفعل الذي لجأنا فيه إلى جعل «الماضي» - ماضينا نحن - «مركزاً» للتاريخ كله، والباقي «محيطاً». لقد كانت المائة سنة الماضية، بالنسبة لنا، بمثابة «عصر تدوين» آخر رسمنا خلاله في وعينا، وبكيفية سيئة جداً، صورة للماضي والمستقبل، - ونحن - و«الآخر»، رسمناها متفاعلين لا فاعلين، يقودنا «عقل» غير واع بذاته، عقل تائه يبحث عن ثمتين علاقته به «عقل» الماضي بدل أن يعمل على تدشين قطيعة معه، ويحاول ربط نفسه به «عقل» العصر بدل أن يكون هو نفسه إحدى تجليات هذا العصر. إن ما أبرزناه قبل كخصائص أساسية ماهوية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، من الركود دوماً إلى نموذج سلف واعتقاد القياس الفقهي وتوظيف الأيديولوجي للتغطية على النقص المعرفي والتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، إن هي إلا عناصر في شبكة الآثار التي خلفتها فينا سيورتنا العامة الطويلة منذ انبثاق «العقل العربي»، أي منذ «عصر التدوين» عصر البناء الثقافي العربي العام الذي شهدته الثقافة العربية ابتداء من منتصف القرن الثاني للهجرة. فإلى هذه «الشبكة» من الآثار يجب أن نتجه الآن بالتحليل والفحص والنقد. إن الحاجة تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين «عصر تدوين» جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح... نقد العقل العربي.

المراجع

١ - العربية

كتب

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. الفصل في الملل والنحل. بيروت: مكتبة خياط، [د.ت.]. ١ مج.
- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ - ١٩٥٦. ١٥ ج.
- الأرسوزي، زكي. المؤلفات الكاملة. دمشق: مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ - ١٩٧٤. ٤ مج.
- اسماعيل، صدقي. العرب وتحرية المرأة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣.
- الأفغاني، جمال الدين. الأعمال الكاملة. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٠. ٢ ج.
- الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية. تحقيق ودراسة محمد عمارة. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨؛ القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٨.
- أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث. بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.].
- أمين، عثمان. الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة. القاهرة: دار القلم، ١٩٦٤.
- الباقوري، أحمد حسن. هروية ودين. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨.
- بندي، عبد الرحمن. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين. القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥.

- الزمان الوجودي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥.
- بيرك، جاك. العرب وتاريخ المستقبل. ترجمة وتعليق خيرى حماد؛ مقدمة هاملتون جب. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١.
- البيطار، نديم. الايديولوجية الانقلاية. بيروت: المؤسسة الاهلية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.
- تيزيني، طيب. حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً. دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، [د.ت.].
- الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لتنظيم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي؛ ٢)
- تكوين العقل العربي. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)
- العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)
- نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.
- الجامعة الأميركية في بيروت. هيئة الدراسات العربية. الفكر العربي في مائة سنة. بيروت: الجامعة، ١٩٦٧.
- الفكر الفلسفي في مائة سنة. بيروت: الجامعة، ١٩٦٢.
- الحافظ، ياسين. حول بعض قضايا الثورة العربية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥.
- الهزيمة والايديولوجيا المهزومة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩. (الآثار الكاملة؛ ٢)
- الحصري، ساطع [أبوخلتون]. آراء وأحاديث في الوطنية والقومية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤. (سلسلة التراث القومي، الاعمال القومية لساطع الحصري؛ ١)
- حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨.
- دراج، فيصل [وآخرون]. الثقافة والديمقراطية، مجموعة مقالات. بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١.
- دراسة في القومية، مجموعة مقالات. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠.
- دروزة، محمد عزة. مشاكل العالم العربي: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٥٢.

الرزاز، منيف. الحرية ومشكلاتها في البلدان المتخلفة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥.

..... معالم الحياة العربية الجديدة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦.
..... الوحدة العربية: هل لها من سبيل؟ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١.

الريس، محمد ضياء الدين. النظريات السياسية الإسلامية. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.

زيدان، محمود. كتط وفلسفته النظرية. الاسكندرية: دار المعارف، ١٩٦٨.
سيف الدولة، عصمت. نظرية الثورة العربية. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩.
٧ مج.

شكري، غالي. النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

صعب، حسن. تحديث العقل العربي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٩.
الطهطاوي، رفاعة رافع. مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية. القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢.

عبد الدائم، عبد الله. الوطن العربي والثورة. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٣.
عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم. ط ٣. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥.
عبد الرازق، مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ط ٢. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩.

عبد الملك، أنور. الفكر العربي في معركة النهضة. ترجمة بدر الدين عرودي. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٤.

عبد الناصر، جمال. أحاديث قومية. الجمهورية العربية المتحدة: وزارة التعليم، [د.ت.].

..... فلسطين: من أقوال الرئيس جمال عبد الناصر. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٠. (سلسلة كتب قومية؛ ٢٠١)

عبد، محمد. الإسلام دين العلم والمدينة. عرض وتحقيق طاهر الطناحي. القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٠.

..... الأعيال الكاملة. جمعها وحققها وقلم لها محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ - ١٩٧٤. ٦ ج.

العروي، عبد الله. العرب والفكر التاريخي. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.
عفلق، ميشيل. في سبيل البحث. بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩.
العمر، علي محمود. حركة التحرر العربية إلى أين؟ بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩.

- العيسوي، شبل. في الثورة العربية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ.
- غليون، برهان. بيان من أجل الديمقراطية. بيروت: دار ابن رشد، ١٩٨٠.
- المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.
- قطب، سيد. معالم في الطريق. دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، [د.ت].
- الكواكبي. عبد الرحمن. الأعيال الكاملة. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٠.
- المبارك، محمد. الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية. بيروت: دار الفكر، ١٩٦٨.
- المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. ماهية العقل. تحقيق حسين القوتلي. بيروت: دار الكندي، دار الفكر، ١٩٧٨.
- محمود، زكي نجيب. تجديد العقل العربي. بيروت: دار الشروق، ١٩٧١.
- مدكور، إبراهيم. في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨. (مكتبة الدراسات الفلسفية؛ ١)
- مرقص، الياس. الأمة، المسألة القومية. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧١.
- مروة، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ - ١٩٧٩. ٢ ج.
- مقصود، كلوفيس. نحو اشتراكية عربية. بيروت: دار منيمنة، ١٩٥٧.
- موسى، سلامة. التنظيف الذاتي. القاهرة: مطبعة التقدم، [د.ت].
- تربية سلامة موسى. القاهرة: مؤسسة الخالجي، ١٩٥٨.
- ما هي النهضة؟ القاهرة: مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د.ت].
- القاهرة: دار الجيل للطباعة، [د.ت].
- موسى، محمد يوسف. نظام الحكم في الاسلام. ط ٢. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٣.
- النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧.
- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١.
- نمر، نسيب. فلسفة الحركة الوطنية التحررية. بيروت: دار الراشد العربي، ١٩٧١.

دوريات

- أحمد، عبد الكريم. «في التجربة القومية.» المعرفة (دمشق): العدد ١٨٧، أيلول/سبتمبر ١٩٧٧.
- الأخضر، العقيف. «بعد المذبحة ما العمل؟» دراسات عربية: السنة ٧، العدد ٦، نيسان/أبريل ١٩٧١.
- إسكندر، أمير. «هل هناك حقاً فلسفة عربية؟» قضايا عربية: العدد ٥، أيلول/سبتمبر ١٩٧٤.
- البيطار، نديم. «والطريق إلى طريق الوحدة العربية.» دراسات عربية: السنة ٩، العدد ٩، تموز/يوليو ١٩٧٣.
- حمادي، سعدون. «الوحدة: ما هو الطريق؟» دراسات عربية: السنة ١٠، العدد ٧، أيار/مايو ١٩٧٤.
- «الوحدة والتجزئة والحرب.» دراسات عربية: السنة ١٠، العدد ٤، شباط/فبراير ١٩٧٤.
- «الوحدة والوسائل.» دراسات عربية: السنة ١٠، العدد ٦، نيسان/أبريل ١٩٧٤.
- خلف الله، محمد أحمد. «عروية الاسلام.» المستقبل العربي: السنة ١، العدد ٢، تموز/يوليو ١٩٧٨.
- الدجاني، أحمد صدقي. «مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام.» المستقبل العربي: السنة ١٣، العدد ٢٤، شباط/فبراير ١٩٨١.
- دراسات عربية: نيسان/أبريل ١٩٦٥.
- دهمري، أديب. «مفهومان للقومية العربية.» دراسات عربية: السنة ١٥، العدد ٢، كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٨.
- الرزاز، منيف. «الوحدة بعد حرب رمضان.» قضايا عربية: العدد ١، نيسان/أبريل ١٩٧٤.
- شكري، غالي. «المفترق: الانهيار أو عصر نهضوي جديد.» دراسات عربية: السنة ١٦، العدد ١٢، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٠.
- صفدي، مطاع. «الرحمن، السلطان، الشيطان: في جدلية الحضارة العربية والاسلامية.» الفكر العربي المعاصر: العدد ١٢، أيار/مايو ١٩٨١.
- علوش، ناجي. «قضية الوحدة: بعد عشر سنوات على الانفصال.» دراسات عربية: السنة ٧، العدد ١٢، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧١.
- قديمي، صفوان. «في التجربة القومية.» المعرفة (دمشق): العدد ١٨٧، أيلول/سبتمبر ١٩٧٧.

الكيالي، عبد الوهاب. «أحاديث مع قادة المقاومة حول مشكلات العمل الفدائي الفلسطيني». الحلقة الثالثة. شؤون فلسطينية: العدد ٧، آذار/ مارس ١٩٧٢.

مجلة الآداب (بيروت): كانون الثاني/ يناير ١٩٧٣.

المحرر (الدار البيضاء): ١٨/١١/١٩٨٠.

المختار، صلاح. «في ضوء التحدي الطائفي - العنصري لنضالنا القومي من الدولة الدينية إلى الدولة القومية». دراسات عربية: السنة ١٦، العدد ٨، حزيران/ يونيو ١٩٨٠.

مقدمي، انطون. «في البدء كان المعنى [ذكريات المقدسي مع الأرسوزي]». المعرفة (سوريا): العدد ١١٣، تموز/ يوليو ١٩٧١.

— [وآخرون]. «ندوة شؤون عربية: الفكر العربي في مواجهة العصر». إعداد محي الدين صبحي. شؤون عربية: العدد ٢، نيسان/ أبريل ١٩٨١.

٢ - الأجنبية

Books

Paulquié, P. *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris: Presses universitaires de France, [n.d.].

Periodicals

Badawi, Abdurrahman. «L'Humanisme dans la pensée arabe.» *Studia Islamica*: VI MCMLVI.

فهرس

(أ)

الأمة العربية: ٢٨، ٣١، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٩٣، ٩٦، ١١٠، ١١٢ - ١١٤، ١٢٢، ١٢٨، ١٢٠، ١٢٨، ١٢١، ١٢٨، ١٢٠
إنجلترا، فريديك: ٥٣، ٥٣، ١٣٧
أوروبا: ٢٦، ٣٥، ٥٥، ٥٩، ٦١، ٦٩، ٧٤، ٨٤، ٩٠، ٩٦، ١٠٠، ١١٤، ١٢٩، ١٥٨، ٢٠١
ليران: ٧٩
الأيرو، صلاح الدين: ١٠٢

(ب)

باشلار: ١٤، ١٥
برغسون: ١٧٩، ١٨٩
بريلو: ٤٥
البلاد العربية انظر لأقطار العربية
بيكون، روبر: ١٥٨، ١٦٢
بيكون، فرانيس: ١٥٨

(ت)

التاريخ العربي الاسلامي: ٣٢
التجربة الناصرية: ٣٠، ٩٤، ٩٦، ١١٧، ١٣٢، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٠
التجربة اليوسلافية: ٩٢
التحرر العربي: ١٠٧، ١٣٦
التعاليم اليهودية: ٥٢

ابن تيمية: ٤٥، ١٤٠، ١٥٢، ١٥٣
ابن حزم، ابو محمد علي بن أحمد: ١٥١، ١٥٢
ابن الخطيب، عمر: ٨٥، ١٠٢
ابن خلدون: ٢٦، ٤٥، ٥٣، ١٤٠، ١٥١، ١٥٣
ابن رشد: ٥٣، ١٥٦، ١٦٨، ١٨٧، ١٨٩
ابن سينا: ١٥٦، ١٦٢، ١٦٧، ١٦٨، ١٨٧
ابن قيم الجوزية: ١٥٢، ١٥٣
أتاتورك: ٧٦
الاتحاد السلفي: ١٦، ٢٦، ٧٢، ٨٤، ١٠٠
الاتحاد القومي: ١٦، ٢٤
الاتحاد الليبرالي: ١٦، ٢٦، ٢٧
الاتحاد الماركسي: ١٦
الاحزاب الشيوعية العربية: ١١٥، ١١٦
الادبيات العربية: ٢٧
الاستعمار الغربي: ٣٦، ١٠٨، ١١٦
الاسلام: ٧٠، ٧٢، ٧٥، ٧٧ - ٨٠، ١٠٠، ١٥١، ١٥٣، ١٦٠، ١٩٦
الاشتراكية العلمية: ٥١، ٥٢، ١١٤، ١١٨
الاشعري، ابو الحسن: ١٥٧
الأقطار العربية: ٨٧، ٩٦، ١٠٩، ١١٥، ١٢٥ - ١٢٧، ١٣١، ١٣٢، ١٣٦
انظر أيضاً الوطن العربي
أنتوسين: ١٢، ١٤

التهديد الاجنبي للعرب: ١١٠، ١١١
التوحيدي، ابو حيان: ٤٦، ٤٧
تيمورلنك: ٢٨

(ث)

الثورة الفلسطينية: ١٣٦ - ١٣٨، ١٤٠، ١٤٥

(ج)

الجامعة الاسلامية: ٧٤، ٧٥
جنكيز خان: ٢٨
الجيل العربي الجديد: ٢١

(ح)

الحركة الشموية: ٧٥
الحضارة الاوروبية: ٢٦، ٢٧
الحضارة العربية: ٢٦، ٣١، ٣٢
الحضارة الغربية: ٢٦، ٣٢، ٤٦
الحكومات العربية: ١٤١

(خ)

الخطاب السلفي: ٣٤، ٣٦، ٣٩ - ٤٣، ٤٦
٦٨ - ٧٨، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ١٥٨، ١٦٦، ١٧٥
الخطاب السلفي - الميجرالي: ٤٤، ٤٥، ٤٩، ٦٠
الخطاب السياسي العربي: ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٤، ٨٨، ٩١، ٩٥ - ١٠٠، ١٠٢
١٩٤، ١٩٦، ١٩٧
الخطاب العربي الحديث: ١١ - ١٣، ١٥ - ١٧، ٣٢، ٣٧، ٣٨، ٦٧، ٨٤، ١٤١، ١٤٩
١٨٧، ١٩٣ - ١٩٥، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٥
الخطاب الفلسفي للعاصر: ١٤٩، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٩، ١٨٦ - ١٨٩، ١٩٤، ١٩٧
الخطاب القوموي: ٦، ٧، ٧٨، ٩٠، ١٠١، ١٠٧، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٨، ١٤٢ - ١٤٥، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٧

الخطاب الميجرالي: ٤٣، ٤٤، ٦١، ٦٧، ٧٤، ٧٦، ٨٦ - ٩٠، ١٦٦
الخطاب القوموي العربي: ٢٤، ٣٢ - ٣٤، ٣٦، ٥٦، ٥٩، ٦٥، ٦٧، ٧٦، ١٠١، ١٠٧، ١٥٠، ١٧٥، ١٨٨، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٥

(د)

داروين: ٤٠
دا فينتي، ليوناردو: ١٩٨
الدولة الاسلامية: ٦٨
ديريتا: ١٥
ديكارت، رينه: ١٦٢
الديمقراطية الاجتماعية: ٩١ - ٩٥، ١٠١، ١٩٥

(ر)

الرجعية العربية: ٥٢، ١١٧
روسو، جان جاك: ٤٠
رينان، آرنست: ١٦٦، ١٦٨

(ش)

شينجلر: ٢٧
شكسبير، وليام: ٤٥
الشهرستاني، ابو الفتح محمد: ١٥١، ١٥٣
الشوري: ٨٤ - ٨٧، ١٠٠

(ص)

الصهيونية: ٣٦، ١١٢، ١١٧، ١٢٢، ١٢٦

(ع)

العالم العربي النظر الوطن العربي
المبانيون: ٢٨، ٦٩
عبد الناصر، جمال: ٢٩، ١٠٢، ١٣١ - ١٣٣، ١٣٥
العرب: ٧، ٨، ٢١ - ٢٣، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٤٥، ٦١، ٧٥ - ٨٠، ٨٩، ١٠٨ - ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١١٥، ١١٧، ١١٨، ١٢٤، ١٢٦ - ١٣٢، ١٣٥، ١٣٨، ١٤٣، ١٥١، ١٥٦، ١٥٨، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٤، ١٩٥، ١٩٨، ٢٠٦

١٦٩، ١٨٠، ١٨٦، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٠
الفلسفة الوضعية: ٤٦ - ٤٨
الفلسفة العربية الإسلامية: ١٤٩ - ١٥١، ١٥٣ -
١٥٥، ١٥٩، ١٦١، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٦ -
فوكو: ١٤، ١٥

(ق)

القومية العربية: ١١٠، ١١٣، ١٢٣ - ١٢٥،
١٣٢، ١٣٥، ٢٠٢
انظر أيضاً الفكر القومي

(ك)

كانت، حيائيل: ١٤، ١٥، ١٤٢، ١٦٨
الكتّاب العرب للمعاصرين: ١٣
كتب
- بيان من أجل الديمقراطية: ٨٣ -
- تجديد الفكر العربي: ٤٨
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ١٥٠
- الجمهورية المثل: ١٠٢
- حقيقة الإسلام وأصول الحكم: ٧١
- الخلافة: ٧١
- السياسة الملوكية: ٦٦
- فلسفة الثورة: ١٣٢
- كلية وجمعة: ٦٦
- المدينة الفاضلة: ١٠٣
- المسألة الطائفية ومشكلة الأقلية: ٨١
- نظام الحكم في الإسلام: ٧١
- النظريات السياسية الإسلامية: ٧١
كريم، فون: ٤٥
الكتلي، ابويوسف يعقوب: ١٥٥، ١٥٦، ١٨٧

(ل)

اللاجئون الفلسطينيون: ١٣٦
اللغة العربية: ١٠٩
لوكاتش، جوزيف: ٥٤
الليبرالي العربي: ٣٥، ٣٦، ٤٠ - ٤٢، ٥٧،
٦٠، ٦٨ - ٧٣، ٧١، ٧٥ - ٨١، ٨٤، ٩٠،
٩٩، ١٠٠، ٢٠١
لينين: ٥٠، ٥٣، ١٣٧

- التقدميون: ٣٠

- الكادحون: ٥١

- لكتفون: ٥٤، ٥٥، ٦١، ٢٠١

- المفكرون القوميون: ١٠٩، ١١١، ١١٢، ١١٤

المروية: ٧٦ - ٧٨، ١٩٤، ١٩٦

انظر أيضاً العلاقة بين المروية والإسلام

المغزل المصري: ٨، ١٥، ١٧، ٤٣، ٤٤، ٤٩،

٥٤، ٥٩، ٧٩، ٩١، ٩٥، ١٢٨، ١٣٠،

١٣٤، ١٣٧، ١٣٥، ١٧٩، ١٩٣، ١٩٧

العلاقة بين المروية والإسلام: ٧٤، ٧٥، ٧٧ -

٨١، ٨٧، ٩٧، ١٠٠، ١٠١

السلطانية: ١٦، ٧٣، ٧٧، ٨٠ - ٨٤، ٩٨ -

١٠٠، ١٩٥، ١٩٧

(غ)

غرامشي، أنطونيو: ٩، ٢٠٤، ٢٠٦

الغروب: ٢٥، ٢٦، ٣١، ٣٤، ٣٦، ٤٦، ٤٦،

٦١، ٧١، ٨٢، ٩٩، ١١٣، ١١٤، ١٢٤،

١٦٦، ١٦٦، ١٦٨، ١٧١، ١٧٨، ٢٠٦

الغزالي، أبو حامد محمد: ٣٩، ٤٧، ١٥٢،

١٥٣، ١٧٢، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٩

(ف)

الفارابي: ١٠٢، ١٥٥، ١٥٦، ١٨٧

فرويد، سيغموند: ١٤، ١٥، ٤٠

الفكر الاشتراكي: ٥١، ٥٧

الفكر الأوروبي المعاصر: ١٣، ١٧، ٣٨، ٤٠،

٤٥، ٥٧ - ٦٠، ١٢٩، ١٧٠، ١٧٩،

١٨٩، ١٩٨، ٢٠٠

الفكر السياسي السني: ٦٧، ٧٣، ١٥٠

الفكر العربي الاشتراكي: ٤٩، ١٧٨

الفكر العربي الحديث: ٩، ١٠، ١٣، ٢١، ٣٠،

٣١، ٣٨، ٤٥، ٤٦، ٥٤، ٥٧، ٦٠، ٦٣،

٦٧، ٨٢، ٨٤، ١١١، ١١٥، ١٢٦،

١٥٠، ١٧٠ - ١٧٢، ١٧٩، ١٨٩، ١٩٤،

١٩٨، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦

الفكر الفلسفي العربي: ١٤٩، ١٦٥

الفكر القومي: ٧٧، ٨٠، ٨١، ١١٦، ١١٨

فلسطين: ١٠٧، ١١٠، ١٢٦ - ١٣٨، ١٤٠ -

١٤٤

(هـ)

منزعة ١٩٦٧ : ٢٩ - ٣١ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٣٤ - ١٣٦ ، ٢٠٢
ميجل : ٥٣

(و)

الوقائع المصرية الرامن : ٧ ، ١١١ ، ١٣٢ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٧٠ ، ٢٠٠ ، ٢٠٢
الوجعية : ١٥٨ ، ١٦١ ، ١٧٠ ، ١٧٥
الوحدة المصرية : ١٠٠ ، ١٠٩ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١١٨ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٤٣ ، ١٩٦
الوطن المصري : ٨ ، ١٠ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٣١ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٦٦ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٣ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٥ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٣ ، ٢٠١
الوعي المصري : ٧ ، ٣٧ ، ٣٧ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٩٤ ، ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٦ ، ١١٨ ، ١٢٦ - ١٢٨ ، ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٩ ، ٢٠٦

(ي)

الهيئة العربية الحديثة : ٧ ، ٨ ، ١٥ ، ٢١ ، ٣٨ ، ٧٥ ، ١٩٣ ، ١٩٤

(م)

ماركس ، كارل : ١٥ ، ٢٧ ، ٤٠ ، ٤٣ ، ٥٣ ، ١٣٧ ، ١٥٤
الماركساوي العربي : ٤٩ ، ٥١ ، ٥٧ ، ٦٠ ، ٢٠٢
الماركسية : ١٤ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٢٠١
- التاريخانية : ٥٤ - ٥٨
- العربية : ٥٥ ، ٥٦ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٧
- اللينينية : ٥٢ ، ٥٣ ، ١١٤
الماركسين : ٥٦
المجتمع العربي : ٥٠ ، ٥٤ ، ٧١ ، ٧٩ ، ٩١ ، ١٠٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٧٨
عبد علي : ٣٠ ، ٣١ ، ١٠٢
مذبحة ايلول الأسود (١٩٧٠) : ١٣٦ - ١٣٩
المصري ، ابو العلا : ٤٥ ، ٥٣
للتنج التجريبي : ١٥٨
ميل ، جون سنوارت : ١٥٨

(ن)

النظام الانطباعي : ٩٠
نقد العقل : ٨ ، ٣٨ ، ٢٠٧
نموذج النهضة الأوروبي : ٢٤ - ٢٦ ، ٣٥ ، ٣٥ ، ٦٠ ، ٦٥ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٥
نموذج النهضة العربية الإسلامية : ٢٤ ، ٢٥ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٦٠ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٥
النهضة العربية الحديثة : ٨ ، ٩ ، ٢١ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٨٤ ، ١٠٧ ، ١٠٨



Co-operation of the Alexandria Library (OCLC)
Bibliothèque d'Alexandrie

د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:
 - العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي، ١٩٧١.
 - أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
 - مدخل إلى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
 - من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
 - نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
 - تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
 - بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
 - إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
 - العقل السياسي العربي، محدداته وتحدياته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
 - حوار المشرق والمغرب، (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
 - التراث والحداثة، دراسات، ومناقشات، ١٩٩١.

الطبعة الثامنة

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٦٩١٦٤

برقياً: «مرعبي»

تلكس: ٢٣١١٤ مارابي.

فاكسيميلى: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

التمن: ~~مركز دراسات~~
أو ما يعادلها